

易学与史学

吴怀祺 著

中国书店

北京·2003年

题辞

阐发易学的精湛思想
深研天地人三才之道

张岱年



一九九六年六月

总序一

任继愈

《易经》这部书幽微而昭著，繁富而简明。五千年间，易学思想有形无形地影响着中华民族的社会生活、政治生活以及人生哲学。

《周易》经传符号单纯（只有阴阳两个符号），文字简约（约二万四千余字），给后代诠释者留出驰骋才学的广阔天地。迄今解易之书逾数千家。近年已有光电传播媒体，今后阐释易学的各种著作势将更为丰富。

历代有真知灼见的易学研究者，从各个方面反映各时代、各阶层的重大问题。前人研究易学的成果丰富了中华民族的文化宝库。研究易学，古人有古人的重点，今人有今人的重点。今天中国人的使命是加速现代化的步伐，迎接 21 世纪。

易学,作为中华民族文化遗产,也要为文化现代化而做贡献。当代新易学的任务之一是摆脱神学迷信。易学虽起源于神学迷信,其出路却在于摆脱神学迷信。凡是有生命的文化,都植根于现实生活之中,不能游离于社会之外。大到社会治乱,小到个人吉凶,都想探寻个究竟。人在世上,是听命于神,还是求助于人,争论了几千年,这两条道路都有支持者。

哲学家见到《易经》,从中悟出弥纶天地的大道理;德国莱布尼兹见到《易经》,从中启悟出数学二进制的前景;严君平学《易经》,构建玄学易学的体系;江湖术士不乏“张铁口”、“王半仙”之流,假易学之名,蛊惑愚众,欺世骗财。易学研究走什么道路,是易学研究者普遍关心的大事,每一位严肃的易学研究者负有学术导向的责任。

本丛书的撰著者多是我国近二十年来涌现的中青年易学专家,他们有系统的现代科学训练的基础,有较深厚的传统文化素养,有严肃认真的学风,易学造诣各有专攻。这部丛书集结问世,必将有益于世道人心,有助于易学健康发展,为初学者提供入门津梁,为高深造诣者申一得之见以供参考。

这套丛书的主旨,借用王充《论衡》的话——“疾虚妄”。《论衡》作于二千年前,旧迷雾被清除,新迷雾又弥漫。“疾虚妄”的任务远未完成。如果多数群众尚在

愚昧迷信中不能摆脱,我们建设现代化中国的精神文明就无从谈起。我们的任务艰巨而光荣。

本丛书的不足之处,希望与读者同切磋,共同提高。

(任继愈先生现任国家图书馆馆长、
教授,中国哲学史学会会长,东方
国际易学研究院首席顾问。)

总序二

朱伯崑

《周易》系统典籍,是中华传统文化的重要组成部分,继承和发扬这份珍贵的遗产,是学术界的一项艰巨任务。近年来,海内外出版了多种易学著作,形成了一股周易热。关于周易文化的论述,提出许多问题,发表许多见解,众说纷纭,莫衷一是,又为易学爱好者和关心传统文化的读者带来许多困扰。有鉴于此,东方国际易学研究院的同仁,在自己研究的基础上,编写了这套丛书,参加争鸣,希望能为读者澄清一些问题,将弘扬传统文化引向较为健康的轨道。我们编写这套丛书,依据以下几条原则:

(1) 倡导以科学态度和科学方法,研究和评介周易文化,区别精华和糟粕,突出易学文化中的智慧和哲

理。《周易》系统典籍，所以长期流传不息，关键在于其中蕴涵的智慧或思维方式，吸引历代学人不断追求和阐发。这套丛书的重点在于阐述其智慧，使读者从中受到教益，故定名为《易学智慧丛书》。

(2)《周易》系统典籍或历代易学，对中国传统文化的发展影响深远，涉及到自然和人文各个领域，如古人所说“易道广大，旁及天文、地理……”等，在人类文明史上独树一帜。弘扬易学智慧，不能局限于《周易》经传本身，如历代经学家所从事的注释工作；还要看到其在实际生活中所起的作用和影响。编这套丛书，着眼于从传统文化发展的角度，阐述易学智慧的特色及其价值。

(3)任何传统文化的研究，都应同当代的文明建设联系起来考量，走现代化的道路，即古为今用的道路，传统文化方能重新焕发出其生命力。编写这套丛书，亦力求体现这一精神。总之，弘扬传统应根植于现实生活之中。

(4)《周易》系统的典籍，文字古奥，义理艰深，一般读者难于领会。编写这套丛书，一方面立足于较为扎实的学术研究的基础上，对原典不能妄加解释和附会，一方面又要以较为通俗易懂，用当代学人所能接受的语言，叙述易学智慧的特征，易学文化流传的历史及其对中华文化所起的影响，行文力求深入浅出，为易学

爱好者提供一入门途径。

以上四条,是我们编写此套丛书的指导方针和要求,参加撰写的同仁,大都按这些要求努力工作。有的稿本改写多次,付出了艰巨的劳动,至于是否达到上述目的,要待广大读者的批评指正了。总之,编写这套丛书是一种尝试,旨在倡导一种学风,抛砖引玉,以便同学术界、文化界的同行,共同实现弘扬优秀传统文化的任务。

(朱伯崑先生现任东方国际易学研究院院长兼学术委员会主任,北京大学哲学系教授,中国易学与科学研究会理事长。)

自序

中国古代史学家和易学结下了不解之缘,正是易学的丰富的辩证的联系思维培育出古代史学家对自然、对社会历史认识的独特视角,使他们的历史观具有了哲理特性。可以说,这是中国古代史学民族性最为鲜明的体现之一。

从史学史上看,中国古代大史学家中的大多数,都是通《易》的。司马迁的家学渊源之一,是“学《易》于杨何”,加上道论、天官学,构成了司马迁富有辩证联系的史学思想。班固的《汉书·五行志》把京房《易》放在十分突出的地位,用汉《易》解释汉代以前的历史;《汉书·艺文志》以易学的流变思想,论说古代文献的起源与性质,则是另一特点。班固对古代史学与易学都做出了重大的贡献。其后,如荀悦《汉纪》、袁宏的《后汉纪》等著作,都可以看出易学与史学的紧密联系。至于宋

代欧阳修、司马光、朱熹等，明清两代的王夫之、黄宗羲、顾炎武和章学诚等不但是大史学家，而且也是开一代治易新路径的大师。这些在这本书中都有介绍。近代的章太炎、刘师培、郭沫若和顾颉刚等在 20 世纪史学史上有重要的地位，在史学近代化过程中，在旧经学终结的背景下，他们所作的工作，一是把《周易》从神的启示录还原为世俗人的创作；二是以历史的眼光解《易》，从中看出古代社会的情形；三是，以新的学术观点说明易学及其变化。他们以新的观点认识《易》，可以说是化腐朽为神奇，为今后研究《易》打开了新的思路。

这本书把史与易联系起来，但又不是以史证易的路数，而是想以易解史学，通过易学与史学关系的研究，说明中国古代史学发展的独特的路径。

中国古代史学家从易学中得到启示，他们在论述历史的兴亡、社会变革中的重民思想、忧患意识以及通变思想，都是史学思想的宝贵财富。这些在今后发展新世纪的史学工作中，非常值得借鉴，我们可以从中汲取到大智慧。

在易学发展过程中，后人体会易有三义，唐朝的孔颖达在《周易正义》卷首中，作了发挥，说：“夫易者，变化之总名，改换之殊称。”清朝章学诚认为孔颖达的话，是捉住了易学的根本精神。

确实,什么是历史?中外思想家、史学家不知有多少争论。应当说,只有把历史当作变与不变的辩证统一,才能对历史的特性有很好的理解。任何事物不可能没有变化,否则就不会有这个事物的历史;同样,如果没有相对的不变,每时每刻都变得面目全非,当然也就不能形成这个事物的历史;变与不变的辩证体现事物“多”与“一”、“简”的体征。易之义对理解什么是历史的问题,有重大的意义。

说了上面这样一些道理,无非是说史学史研究者,应当研究易学,这可以帮助我们认识中国古代史学思想的丰富和深邃,进而探讨中国民族史学的特性。这也是就是我开始研究易学的动机。

我的导师白寿彝先生早在青年时期,在易学研究上很有成绩,显示其独到的见识和考虑之功,这对于成就他的史学大业,起了重要的作用。这对我治史是很好的启示。

朱伯崑先生治易的风格对我产生重要的影响。书稿出版,得到刘长林、郑万耕诸位仁兄的帮助。中国书店出版社的总编马建农同仁,在书稿审校上,付出大量精力,在此表示谢意。

吴怀祺

2003年6月于北京师范大学

内容提要

没有思想、没有哲理的史书，是不能给人智慧的；反过来，古今中外的史学名著，书中都闪烁着思想的光华。中国古代史学家是从传统的经籍中得到了思维训练，启发他们研究天人关系，从自然变动中得到对社会历史变化的理解。富有辩证法因素的《周易》对中国史学产生的影响，更在其它经籍之上。

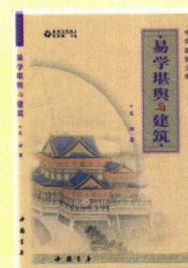
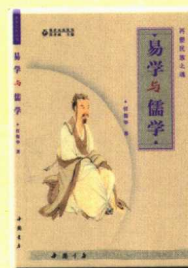
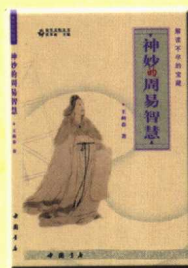
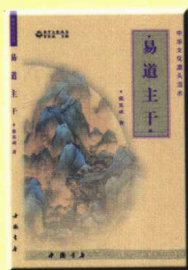
本书客观地阐述了易学对中国各个历史时期史学的影响，揭示了中国古代史学的一个重要的民族特征。

作者简介

吴怀祺，1938年生，安徽庐江县人。1961年毕业于安徽师范大学历史系，1981年北京师范大学历史系研究生毕业，获硕士学位。现为北京师范大学史学研究所教授、博士生导师。

主要著作有《宋代史学思想史》、《郑樵年谱稿》、《中国史学思想史》；主编、撰写10卷本《中国史学思想通史》等。

最新畅销书——易学文化丛书



目 录

总序一(任继愈)

总序二(朱伯崑)

自 序

第一章 易学与中国古代史学/1

一、以史证易与以易解史/2

二、中国古代史学思维术与易学/6

第二章 先秦史官通《周易》/14

一、先秦史官与《周易》/15

二、变通的史学思想与先秦史官说《易》/21

第三章 司马迁的易学与史学/31

一、司马迁的家学与易学渊源/31

二、《易大传》与司马迁的“一家之言”/34

三、通古今之变的历史盛衰观/41

四、承弊易变的社会变革观/47

第四章 汉《易》与《汉书》/51

一、《易》为经籍之原/54

二、《汉书·五行志》与京房《易》/60

三、《易纬》编造出的古史/73

第五章 汉魏易学的变化与史学/77

一、汉易的转型/77

二、荀悦以易解史/88

三、王弼的易学与袁宏论史/94

第六章 易学的总结、发展与史学(上)/108

一、唐代学术总结思潮中的易学与史学/108

二、宋代易学发展与史学/115

第七章 易学的总结、发展与史学(下)/122

一、欧阳修的易学、理学与史学/122

二、《程氏易传》与程颐的历史观/139

三、易学与司马光的史学思想/149

四、朱熹的易学与史学/158

第八章 学术兼采思潮走向中的易学与史学/174

一、王夫之的易学与史论/177

二、章学诚的易学与史学思想/190

第九章 史学近代化过程中的易学/207

一、20 世纪的《周易》研究：从神的启示录还原为世俗人的作品/207

二、辨古史、辨古书和《周易》/212

三、郭沫若的易学与古史研究/218

第一章

易学与中国 古代史学

读史可以明智,但并不是所有的史书读后都能使人变聪明,从中得到智慧。史书中只罗列史实,机械地编年记事,读这样的史书,味同嚼蜡,哪里会使人得到启迪?没有思想、没有哲理的史书,是不能给人智慧的;反过来,古今中外的史学名著,书中都是闪烁着思想的光华。史学家在严格遵守信史的原则下,表达出对兴亡的关注,对未来的思考,对民族的热爱。读这样的史书,“如生乎其时,亲见乎其事,使人喜,使人悲,使人鼓舞未既而继之以叹且泣也”。(袁枢:《通鉴纪事本末叙》)

中华民族是一个十分重视历史的民族。从殷人算起,有成熟文字记载的历史就有几千年了,“有册有典”

的历史典籍中蕴含着丰富的历史思想、史学思想。古代没有如同近代的哲学书籍,中国史学家是从传统的经籍中得到了思维训练,启发他们研究天人关系,从自然变动中得到对社会历史变化的理解。就这一方面说,富有辩证法因素的《周易》对中国史学产生的影响,更在其它经籍之上。

一、以史证易与以易解史

中国史学还在童年时代就和易学结下了不解之缘。先秦时期史官精通《周易》,在以史解易中,显示出他们深邃的历史眼光,促进了史学思想进步,同时又对易学体系形成做出了贡献。

在中国史学史上,历代大史学家大多对《周易》有精深的了解。司马迁的家学中有易学传统,他自己在汉初的易学史上有重要的地位。易学对司马迁史学的影响非常明显。班固的易学特点反映了东汉易学风格,《汉书·艺文志》把《易》放在六艺之首;又以通变观点论学术渊源;《汉书·五行志》对京房《易》十分重视,并且运用京房《易》对历史变化作出解释。荀悦与荀爽的易学相通,荀悦在《汉纪》中论史反映出易学的印痕。袁宏援玄解史,易理成为他评论历史和人物的哲理基础。

两宋的史学总结历史盛衰的经验教训,以易学理

论解说历史变动，把中国史学思想推向一个新的高度。欧阳修是大史学家，在易学史上有特殊的地位，他写的《易童子问》等，反映出对易学的清醒认识；他以义理解易进而提出对历史兴衰变动的看法。司马光的《温公易说》等体现出他的历史观的特点。李心传、李焘是蜀中史学的代表人物，他们的易学与史学相通。李光、杨万里是易学以史证易的代表，把史学纳入到易学体系中去。朱熹是理学的集大成者，同时也完成了使史学“会归于理之纯粹”。朱熹史学、易学都成为他构建理学体系中的有机组成部分。

元明时期的史学家在易学上多是有建树的学者，特别是明末清初的王夫之在易学上有特别重要的地位。船山易学的思维特征对他的史论著作《读通鉴论》、《宋论》等产生重大的影响。清人章学诚在《文史通义》中开篇便是《易教上》、《易教中》与《易教下》，他的易学观点，成为评论史学的理论基础^①。

① 近代刘师培论说到《易经》与史学的关系，认为《周易》对考史的意义有四点，一，周代之政多记于《易经》，故《易经》可以考周代之制度；二，古代之事多存于《易经》，故《易经》可以补古史之缺遗；三，古代之礼俗多见于《易经》，故《易经》可以考宗法社会之状态；四，社会进化之秩序，事物发明之次第，多见于《易经》，故《易经》可以考古代社会之变迁。（见《经学教科书》第二册，第二十五课，《论易学与史学之关系》）。刘氏着重从文献学角度认识《易经》与史学关系。

近代易学和古代易学明显不同的地方是，一般不再是在旧经学范围内论说《易》，讨论历代的易学有关问题，而是以史的眼光认识《周易》。顾颉刚解说《周易》的历史故事，把易学讨论纳入他的辨古史的范围。郭沫若用社会史眼光认识《周易》，这些成为他的《中国古代社会研究》的第一个大板块。他以敏锐的眼光抓住《周易》的辩证法精华，为系统总结易学提供了范例，把《周易》这部书从神的启示录变成“世俗人”的思维术。

在古代史学发展过程中，易学变化对史学产生过三次大的冲击。第一次是从先秦到两汉易学的变化，为中国古代史学家思考天人关系、总结历史兴衰提供了思想基础。第二次是魏晋时期，《易》是玄学三个组成部分之一，史学家品评历史人物、总结历史的思维方式都受到易学的影响。第三次是两宋的易学成为理学的要素，也成为史学家论历史兴亡、说历史因革的哲理依据，波澜所及，直到明清。近代易学与史学关系是另一回事。

从学术史上看，易学与史学关系基本上有三种范式。一是以史证易。这就是清朝《四库全书总目》中说的宋代李光、杨万里的以史证易。这是易学范围内的事，是以历史事实解说易理，说明易理的正确，因而它是易学史的义理派。要说明的是，以史证易，并不是从李光、杨万里开始。下面我们还要说到这一点。

另一种是以易解史，以易学的思维方式认识人类历史，洞察古今兴衰，评论行事得失。这在中国史学史上是主要的一面，历史学家受易学影响，对他们的治史产生影响，甚至影响一个时代的史学走向，在史学上打下深深的烙印。我们这本书主要是从这样的角度讨论易学与史学的关系。这本书不是以史证易派所能概括得了的，而且我们也认为只有从思维方式的角度认识易学对史学的影响，才能更好地揭示易学变化与史学进展的关联。

还有一种是，把《周易》作为社会史的影子，或作为史料，这是改造了以史证易的路数。这本不错，但它同样不能阐明易学与史学的内在关系。

《周易》的忧患意识、通变思维方式影响史学家治史。有的史家在史书的《序》和其它地方作出说明；有的史家没有说明，只是通过剪裁史料、行文叙事各种方式表达出历史思维的特点。分析史学家作品，便能体会得到，看出易学对他在理解历史、认识史学上的影响。所以，在研究易学与史学关系时，要注意对史著的认真分析，要在原著上下功夫，要读其书，知其言，更要知其所以言。

应该说明，易学对中国史学产生的影响有正面的，这是主要的一面，但也有负面的影响。中国史学史上的谶纬神学历史观点、天人感应历史的解说，很多和当

时的易学思潮有关。这在适当地方也应当指出的。

我们这本书着重从思维方式上讨论易学对中国史学的影响，因此，这不同于古代易学以史证易，概括起来说是：以易解史，系统地讨论一下中国史学与易学的思维方式有怎样的联结。

二、中国古代史学思维术与易学

易学在思想史上的影响，最重要的一个方面，是影响我们民族的思维方式。这一点，郭沫若在《中国古代社会研究》说到《周易》的辩证思维，可以归结成三个定式：

第一个：

天下同归而殊途，一致而百虑。（《系辞下传》）

第二个：

阴疑于阳必战。（《文言上传·坤》）

第三个：

刚柔相推而生变化。（《系辞上传》）^①

^① 《郭沫若全集·历史编》第一册，人民出版社1982年9月版，第76~77页。

郭沫若从积极方面指出易学辩证思维，于事物中看出矛盾，于矛盾中看出变化，于变化中看出整个的世界，进而总结《周易》辩证思维方式的“三个定式”；接着他也揭示了《易传》辩证运动观点的缺陷，这就是把世界绝对的变化当成是相对的，“把绝对的恒久化成本体，依然把世界双重化了起来”；“就这样辩证法一变而与形而上学妥协，再变而与宗教妥协”^①。因此，《周易》又开启了通向神道设教一系列迷信的道路。应该说，这样理解《周易》是抓住了易学的关节，启发人们对易学与古代史学关系的思考。

需要说明的是，分析易学的思维特征，不只是一要研究凝结在《周易》经、传中的思维特点，还要讨论在易学发展过程中，历代史学家、思想家在以易解史中表达出对历史理解的方式。易学思维是多样的^②，从史学思想角度，从思维方式看，易学对史学影响至少可以提出这几个方面。

——易与天地准的思维，也可以说是究天人之际的整体的思维。从八卦卦爻形的阴阳乾坤天地的内

① 《郭沫若全集·历史编》第一册，77、78页。

② 朱伯崑在《易学哲学史·前言》（华夏出版社1995年1月版，第一册第3~4页）指出易学的思维方式十分丰富，有形式逻辑思维、辩证思维、直观思维、形象思维等，但最突出的是观察世界的辩证思维。这是很有道理的。

涵，到大衍之数占蓍之法，都反映出《周易》是把天地人联系起来思考。《系辞上》说“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”。《系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”仰观俯察天地与自然之变化，才有八卦，才有《周易》，所以究天人之际的思维方式，是在这样的基础上建立起来的。它对历史观产生一定的影响。中国史学思想史上，有一种历史观是把人类历史作为自然史的一部分来思考，可以说这是一种大历史观。这种历史观进而讨论天人之间的联系，自然的“天”与社会的“人”，究竟有怎样的联系，历史发展的动因，是天还是人，是天决定历史的变化，还是人事作用决定社会的变动？思想史上的天人感应说，灾异说，都是由此衍生出来的历史观点；与此相对立的是重人事的历史观点。

所谓天人之际的整体思维中有的体现为辩证联系的思维，把自然与人类历史，看作是阴阳相互的作用的体系，从《乾》、《坤》到《既济》、《未济》是一个体系，各卦与整体又成为一个相互作用相互影响的体

系，每卦中上下卦又为相互的联系体系。这个思想是在长期发展过程中形成的。从中国史学思想上看，天与人构成一个体系，其中“人”的社会有君臣父子夫妇组成的体系，而随着社会人所处的地位不同，又有大宗、小宗的宗亲体系。这是易与天地准的整体思维的各个方面，我们应该注意到。

——通变思维。只因有变化，才有世界、才有历史的进步。易穷则变，变则通，通则久。“变”、“通”、“久”三者一体。而事物发生变化、影响变化又与一定的条件有关，与事物所处的位、体有关；变化的前途是又有“时”、“势”的各种状态。社会发展过程中，“变”与“不变”具体到社会上来说，它们各有特定的内容。“变”与“不变”是怎样一种关系；社会变革，应该怎样“变”等，这里又有各种主张。盛极而衰、见盛观衰，等等，成为历代史学家的热门话题。《周易》中的通变思想对历代思想家史学家考虑社会前途，提供了很多启迪。有的直接借用《易》的语言，有的是按照《周易》变通思维方式，提出解决社会危机方案。

——神无方而易无体的思维，这是说研究自然的天与社会的人，要有创新的思维。所谓“易”有三义即简易、不易与变易，但其主导的内容、核心的思想是“变易”。因而易学要求人们在观察、研究自然社

会时，不要固定一种程式。“日新之谓盛德”是这种思维的形象的表述。在这里，我不同意把“神”当作鬼神的意思。

——“天下同归而殊途，一致而百虑”的思维。自然联系法则也是文化发展的法则，这是思考学术发展的一种思维方式。易学是一个包容性的理论体系，所谓“易道广大”也是指这层意思，从《易经》到《易传》经历一个很长时期，经过筛选，还是有杂质，其形式中神秘元素一直保留下来，但其中是吸纳了中华民族的辩证思想精粹，最终构成丰富的思想体系，从而形成一种有特色的思维方式。中国的“史家之言”是这种思维方式的产物，史家以“纪”、“志”、“传”等形式，网罗政治、经济、军事以及学术、风俗、文化、制度、人事等于其中，社会生活各个方面辩证联系为一个整体。学术文化在发展过程中，分分合合，却又体现出一种趋势，“同归”、“一致”不是终结，而是新变化的起点。中国史学是包纳百家之学的学术，又在变化呈现一种趋同的态势。这些正是体现出这样的思维方式。

易学的思维方式是复杂的，相互包容、相互联系。因此，在讨论易学思维特点时，特别是在讨论易学对史学所产生的影响，就应当看到它的复杂的一面，做到具体问题具体分析。总的来说，其中最基本

的方面是易学的“变”与“不变”的辩证统一的思维，它构成史学的基本精神。史家在这个问题上的理解深浅与差异，从根本上反映出历史见识的高下。

历代史学家特别是一些大史学家，如前所说，都受到易学的影响，这已是事实，后面我们还要以史学发展的历史来展示这多彩的画面。在谈到易学思维术对史学的影响，在估价易学对史学产生的影响时，仍然要本着实事求是的态度，既不囿于陈说，又要恰如其分作评说，并且从中得出有益的启示。这里有一个问题，清人在《四库全书总目》的作者，说到易学渊源流变时，认为“圣人觉世牖民，大抵因事以寓教，《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》寓于卜筮”^①。《总目》的作者指出《易》与卜筮有着密切的渊源关系，是说到关节处，但只是认定《尚书》、《春秋》寓于史，这会使人产生一种错觉，认为《易》与史没有多少关联，这就不准确了，而且《总目》分析易之两派六宗，首先点出了《左传》与《易》的关系，“故《易》之为书，推天道以明人事者也，《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法也”。这难道不是说，《易》也是寓于史吗？

^① 《四库全书总目》卷一，《经部一·易类一》。

在说到易学的两派六宗时，《总目》说易学在发展过程中，有义理与象数两派，两派下面又有不同的宗，一共是“六宗”，其中只有宋代的李光、杨万里才是“以史证易”，是义理派中的一宗。这是从易学发展角度说的。此说又有可商榷之处，《易》之传与经中，就有以史证《易》，而且历代易学家又何尝不用史解《易》，即从宋代来说，欧阳修、程颐、司马光等，何尝不以史解《易》？另外，象数派也同样也常常借用史解易，也是以史解《易》，有的时候是在更大的范围内或把人类史纳入整个的宇宙的变动图式中去；也有的以史作为图象解说的佐证。说这些，并非有意于商榷古人，而是要说明，易学与史学的关系十分紧密，同样史学与易学的关系也十分紧密。

我们这本书简要地讨论史学与易学的关系。这里有两个方面，一是说明史学对易学关系。“以史证易”是其中一个重要的方面，但更要重视讨论易学对史学的影响，这也是这本书要着重讨论的对象。而易学对史学的影响突出地表现在易学思维方式也就是人们说的易学思维术对史学所产生的影响。要讨论历代史学家（也包括思想家）在认识历史中受到的易学思维影响。尽管其中也有不好的影响，但在整个史学发展中，这种影响积极的方面是主要的。易学的发展对中国史学思想的深化起的作用相当大，成为中国古代史

学得到发展、得到深化的智慧的主要来源之一。努力探讨易学对中国史学的影响，特别是研究易学在发展过程中，它的思维方式对中国史学所产生的震撼，开启史家深化历史认识的途径，给中国史学提供了丰富的智慧源泉。从这个角度审视中国史学的发展史，才能揭示中国古代史学的一个重要的民族特征。这些内容也可以说是我们这本书的特点。虽然我们做得还不理想，思考还不周到；限于篇幅，有的章节有待展开，很多内容将来要增补进去，但系统研究，总应该早一点开始为好，即使线条粗了一点，但还是能显示中国史学的民族特点之一。本章说出的想法，是为以后作一层铺垫，也算是一个楔子、一个进入正文的开场白吧。

第二章

先秦史官 通《周易》

远古时期，在没有文字以前，只能靠传唱来记忆氏族发生的大事与自己对前途的希望。氏族的初民们以刻木、结绳记录历史，但同时还有其他方式。瞽史传唱以颂扬先祖的业绩和早期文字的记录大事，传播历史，这是记录历史知识和历史经验的途径。他们一面是记录下历史的大事，一面是解说历史。在人神杂糅的远古时代，瞽与巫成为解说历史的承担者。这种巫史合一的“史”，具有二重性，真实记载历史和以神意天意解说历史、曲说历史合而为一。鲁迅在《门外文谈》中说：

原始社会里，大约先前只有巫，待到渐次进

化，事情繁复了，有些事情，如祭祀，狩猎，战争……之类，渐有记住的必要，巫就只好在那本职的“降神”之外，一面也想法来记事，这就是“史”的开头。况且“升中于天”，他在职上，也得将记载酋长和他的治下的大事的册子，烧给上帝看，因此一样的要做文章——虽然这大约是后起的事。再后来，职掌分得更清楚了，于是就有专门记事的史官。文字就是史官必要的工具，古人说：“仓颉，黄帝史”。第一句未可信，但指出了史和文字的关系，却是很有意思的。

鲁迅先生阐明“史”发生的过程与“史”具有的性质，对我们认识古代史学从萌芽到发生的过程和特点，很有启发。

一、先秦史官与《周易》

文字发明后，特别是到了殷代，有了成熟的甲骨文以及钟鼎文，即所谓“惟殷先人，有册有典”，“史”的职掌更多是记录有关社稷的大事。“史”基本上还是保持了原有的功能，既是记载历史，又通过占卜解说历史的变化。贞人、卜者兼有“史”的职能；同样，“史”也兼有“巫”与“卜”的职能。在中国

史的童年时代，史和卜筮有着不可分离的干系。作为解说卜筮结果的《周易》，它在形成过程中，和“史”的活动也就结下了不解之缘，成为“史”观察社会、解说历史的思维逻辑依据。

先秦的“史”情况比较复杂，有的说先秦的史，有大史、小史、内史、外史和御史。也有的说有左史、右史、左史、右史与内史之分，而且职掌分明。《周礼·春官》说是：大史掌建邦之六典；小史掌邦国之志；内史掌王之八枋之法，掌书王命；外史掌书外令，掌四方之志；御史掌都鄙及万民之治令，掌四方之志。“史”的职掌，侧重在管朝廷的档案，发布文书、命令一类的事。关于左史、右史，《礼记·玉藻》篇说古代有左史，专门记录天子的行动的；右史是专记录天子说的话。《汉书·艺文志》则说是左史记“言”，右史记“动”。后代学者为此煞有介事，作出大量考证。说是古之左史即《周礼》中说的内史，右史即是大史；还有的说，记“动”的材料就是《春秋》史书，记“言”的是《尚书》等等。这里不想再去考证一番。这些话现在看起来比较难懂，而且我也不太相信。先秦没有后世那样的纸与笔，如何能随时随地记录下天子的“言”与“动”？同时，先秦称为“史”也还有许多，不局限上面所说的一些“史”。清人章学诚在《文史通义》中的《书教上》篇中对前人的考证表示过怀疑，又说古代记事与记行是分不开的。

但古代确是有史官的，先秦文献这方面的材料很多。但史官担负的任务比较多，也比较杂，有的又和别的官吏的职掌相混杂。史官的任务大致地说，有三个方面：一是记录军国大事，在当时，首先要记录天子、诸侯国君的言与动。二是有时通过解说卜与筮的结果，说出对军国大事发展趋势的看法。三是观察天象整理历书。归纳起来，是两个大方面，即：记录军国大事、保管重要文献和解说历史，对时局变动和社稷发生的大事可能造成的影响提出自己的看法。记时书事是固定的，而对军国大事变化的解说，则要有依据。这个依据很重要的来源是《周易》。要理解《周易》这本书之所以成为史官解释历史的重要依据，我们就不能不首先谈这本书的性质和特点。

《周易》在传统书目录中，是放在六经之首。其实它本来是卜筮之书，这层窗户纸早被宋朝朱熹老夫子戳穿了，就是说，《周易》并不是什么神圣不得了的宝贝，它原本不是神矣圣矣的经籍，只不过是古人用来解说占卜结果的书（见《朱子语类》卷六十六）。这话符合情理，也有历史根据。

那么，《易》与史官有什么关系？首先，史官精通《周易》是职能的需要。前面说过，史与卜、巫、祝都与占筮有关，《周易》是他们解说卜筮卦爻辞的依据。祝史、卜史连称的，先秦文献中的记载很多：

“祝宗卜史，备物典策，官司彝器”（《左传》定公四年）；“使公孙登徙大龟，使祝史徙主禘于周庙，告于先君”（《左传》昭公十八年）。《周易》的“巽·九二”也说：“巽在床下，用史巫纷若”。先秦这些屡见不鲜的记载，表明了祝、巫、卜与史在职能上有相同的一面。到了汉朝，司马迁在《报任安书》中，还说：“仆之先人非有剖符丹书之功，文史星历近乎卜祝之间”（《汉书》卷六十二《司马迁传》），由此我们可以见“史”的性质。史官的职掌决定了他们有精通《周易》的条件，而史官的职能又决定他们必须通《周易》。

其次，史官保管《周易》，并且运用《周易》解释历史的变化。由于他们要记载天子诸侯国君的言与行，与天子诸侯国君关系更密切，在政治舞台上产生更大的影响力，一般卜、祝难以和史官相比。他们为了使天子诸侯国君相信他们的话，需要有理论的依据，这导致了他们和《周易》的关系更深了一层。《左传》庄公二十二年载：“周史有以《周易》见陈侯者”；昭公二年载：晋国韩宣子到鲁国，“观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》”；襄公九年，鲁史解《周易》“艮”之“八”，说“是谓‘艮’之‘随’，随其出也。君必速出”；襄公二十五年，史官解筮，以遇“困”之“大过”，第三爻由阴变阳，说崔武子

娶棠姜为吉，但陈文子以卦象、爻辞，重新解释，认为是凶。昭公二十九年、三十二年和哀公九年，都有史官用《周易》说时事的吉凶、政局变动的前途。所以先秦史官以《易》说史，成为一种风尚。先秦史官不只是一要记时书事，还要观察人事吉凶、政局变化和历史前途。《周易》在史学中的作用有了进一步发展。

再次，史官是《周易》的体系、内容的创作者之一。以《周易》的思想、思维方式思考军国大事、历史变化，反过来，他们的解说，又丰富了《周易》的理论，而《周易》的发展又离不开历史事实的支撑。哲学总是自然与社会两个方面认识的概括，因此，任何一个哲学体系的完成，也都离不开对人事历史的思考。《周易》对历史的解喻，得到了印证，又从历史的实践中得到丰富发展。先秦史官至少是《周易》的创作者之一，而且是重要的作者。

应该看到，不只是有史官，一些思想家、军事家及政治家，包括一些王室宗亲大臣，也都是通《周易》的。但比较起来，史官在运用《周易》上更为普遍，这是一。第二，一些政治家、思想家以《易》解释社稷前途，最后不少人还是要请史官来决断。如鲁昭公七年，卫襄公死，在立继位人问题上，大夫孔成子难以“自决”，因此，占了一卦。孔成子以《周易》筮，对遇“坤”之“比”的意义，提出自己的想法，最后按照史朝的解释打消了疑

虑，作出决断，立卫灵公。

更为重要的是，史官的说《易》，能更好地把易学的哲理与对现实的观察结合起来，成为大变动时代的写照，又体现为一种历史感与时代感的结合。《系辞下》说：“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪，当文王与纣之事邪，是故其辞危。”又说：“《易》之兴也，其于中古乎，作《易》者，其有忧患乎。”

总之，《易传》到了战国时代中后期形成，先秦易学与古代早期的史学纽结在一起，《周易》反映出这个时代大变动的特征。史官精通、掌管《周易》，又用《周易》解释卜筮的卦爻辞，进而说明历史变化，使《易》有了历史的说明，这对《周易》这本书的发展起了促进的作用，丰富了《周易》的内容、思想。虽然史官的解《易》并不都是十分高明，而且其他阶层中，也有人擅长用《易》来说史的。但我们看到，正是在这样大环境下产生的史官文化，由于以《易》为依据，史学思想更多带上了哲理的色彩，其思维方式具有辩证法的特点。但另一方面它又为古代天人相关说提供了依据，从而使这种理论带上了神秘性。

前人有“人更三圣，世历三古”的说法，用来神化《周易》的作者，说是伏羲画卦，周文王作卦爻辞，孔子作传。还有不少的说法，把周公甚至把大禹等都扯进来。如果说他们对《周易》形成作出过贡

献，或者把这几个圣人作为时代的代名词，可以说得通，但要说全是这几个圣人的作品，是大可怀疑的。如孔子的思想是在《论语》中集中表述出来的，但《论语》的思想倾向、内容，同《周易》相比较，相差太大，实在是没有太多的联系。说是孔子作《传》，也就是说《十翼》都是孔子作的，很难拿出让人信服的证据来。前人在考辨《周易》的作者时代，有了大量的成果，这里就不纠缠了。

二、变通的史学思想与先秦史官说《易》

史官的解易最重要特点是富有辩证法的通变思想。通变思想，在有的地方又称变通思想。

——先秦史官观察现实、解说历史的趋向，以《周易》的通变思想作为逻辑思维依据，反映出史官认识历史的联系思想和朴素的辩证法思维特点。史载，鲁庄公二十二年，陈厉公生儿子为敬仲（名完）。这件事对后来陈国的发展会产生什么影响？当时，周史官在陈国，他用《周易》来解释，于是就有了这样一段故事：

陈侯使筮之，遇《观》(䷓)之《否》(䷋)，
曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王。’此其代陈

有国乎？不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。光远而自他有耀者也。《坤》，土也；《巽》，风也；《乾》，天也。风为天于土上，山也。有山之材而照之以天光，于是乎居土上，故曰：‘观国之光，利用宾于王。’庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉。故曰：‘利用宾于王。’犹有观焉，故曰：‘其在后乎。’风行而著于土，故曰：‘其在异国乎。’若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也。山岳则配天。物莫能两大，陈衰，此其昌乎。”及陈之初亡也，陈桓子始大于齐，其后亡也，威子得政。

周史以《周易》解说陈国历史发展趋势，首先，它体现出一种变通联系思想。本卦与之卦是有联系的，《观》卦是《坤》下《巽》上，卦象是风在土上；从本卦的《观》卦中的六四爻变为九四爻，是为之卦《否》卦，《否》卦是《坤》下《乾》上。《坤》象土，《巽》象风，《乾》象天，这一变动从易象上便成了“风为天于土上”，这就有了周史的一段解说。我们注意到《周易》的丰富的联系思想在这里表现得相当充分，每卦中各爻是相互联系的，本卦与之卦又是相互联系的，不仅如此，以互体说解释之卦《否》卦，《否》的上卦是《乾》，是天，其内在的二三四互体为《艮》卦，是山之象，山上生长木材，因此就有了

“有山之材而照之以天光”的说辞。而《否》卦的三四五爻，互体为《巽》卦，是风之象，风行疾而远，政局变动结果还需要经过一个较长过程才显现出来。再结合本卦的《观》卦的变爻即六四爻的爻辞“观国之光，利用宾于王”，加以推论历史的命运。这里体现出一种内在联系的思想。更为重要的是，周史是了解当时政局形势的，他联系的辩证的思想，结合当时的形势，得出结论，说：“物莫能两大，陈衰，此其昌乎”，周史解说历史前途，也就有了逻辑的依据。

——史官运用通变思想解释历史，特别是对古史的说明，反映出《周易》作者的进化的古史观念和社会史观念。《周易》中关于古史观念解释，较为集中的论述有《系辞下》中的一段话：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸《离》。

包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。

神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使

民不倦；神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通致远，以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》……

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人，易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》^①

《周易》作者描述了文明产生的过程。远古时代人类发展是从狩猎经济到采集经济、种植经济，再到原始的农耕经济；从穴居野处到房屋宫室的出现；从野蛮到文明产生，发明了文字；地区之间联系由于舟车的发明，得到了加强。社会管理从“垂衣裳而治”到“重门击柝”，也就是从一般社会管理到防止暴力工具出现。文化上，上古只能是结绳而治，到了后来，

^① 胡朴安的《易制器尚象说》（《国学论衡》第七期），说明卦象与圣人发明的关系。可备一说。

“圣人易之以书契”，这当然是一大进步。丧事等方面的礼仪，也随之发生变化。《周易》的通变思想中的古史观是进化的观念，相当明显。这中间也包含对社会史的认识。

《序卦》对人类社会的产生、发展有一总的说明，与上面内容的思想是一致的。《序卦》说：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后有礼义有所错。

这表明人类与万物最初为一，以后才分化出来。君臣上下礼义等级制度不是与天俱来、亘古不变的东西。它也是历史的产物。

在《周易》作者的心目中，古代历史不是一个十分美好的黄金时代。《周易》没有系统讴歌三代，相反地，从一些文辞中，我们可以看出那个时代同样是抢劫成风，刑罚繁苛。这些内容有：“丧羊于易”（《大壮·六五》）、“月几望，马匹亡”（《中孚·六四》）、“噬嗑，亨，利用狱”（《噬嗑》）、“履校灭趾”（《噬嗑·初九》）、“噬肤灭鼻”（《噬嗑·六二》）、“何校灭耳”（《噬嗑·上九》）、“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶”（《鼎·九四》），所谓“形渥”，很多本子作“刑剭”，也就是重刑的意思。（见朱熹《周易本义》）把这些材

料集中起来，至少说明夏商周三代的社会不是充满了仁义的时代，三代统治者同样是对外掠夺，对内残酷镇压。

至于整个历史发展是怎样变化的，是否也是不断进化的？《周易》的作者没有回答。我不赞成说《周易》运动观是一种循环运动观，无论是从《乾》到《未济》的六十四卦体系，还是每一卦的从初爻到上爻各爻的变化，都无法得出《周易》的运动观是循环运动观的结论。就历史运动观来说，《周易》的古史观是进化观，但就整体来说，它的进化观，又是不完全的，或者称之为“半截子进化观”^①。

——先秦史官以《易》解说历史与现实，包含着重人事思想。《左传·僖公十五年》：

初，晋献公筮嫁伯姬于秦，遇《归妹》(䷵)之《睽》(䷥)，史苏占之，曰：“不吉，其繇曰‘士刳羊，亦无益也。女承筐，亦无貺也。’西邻责言，不可偿也。《归妹》之《睽》，犹无相也。’《震》之《离》，亦《离》之《震》，为雷为火，为嬴败姬。车说其辐，火焚其旗，不利行师，败于宗丘。《归妹》‘睽孤，寇张之弧’，侄其从姑，

^① 白寿彝：《中国文学史》第一册，上海人民出版社，1986年版，第313页。

六年其遁，逃归其国，而奔其家，明年其死于高粱之虚。”及惠公在秦，曰：“先君若从史苏之占，吾不及此夫。”韩简侍，曰：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，及可数乎。史苏是占，勿从何益？”

这里，我们不必做出详细解说，只能从大的方面谈一谈史苏解释占辞的特点。史苏认为晋献公把女儿嫁给秦穆公是不利于晋国。首先他从本卦与之卦的卦象上解说。本卦是《归妹》，由《兑》与《震》两个经卦组成的，《兑》下《震》上；从卦象看，是雷在外而泽在内，成了“雷击泽”。而占筮出来《归妹》卦的上六是变爻，因此，《归妹》之卦是《睽》，变成了《兑》下《离》上，卦象变成了火在上而泽在下，是火焚泽。内卦象征本国，也就是晋国；而外卦象征秦国。从本卦与之卦的卦象看，都是外损内，对晋国都不利。卦象还显示出“车说（脱）其辐，火焚其旗”，也是不吉之象。这显然是取象以解释卦的。同时，又取爻辞的义来说明，这就是取本卦《归妹》的上六爻爻辞“女承筐，无实；士刲羊……”，之卦上九爻辞“睽孤……”等，以这样解说显然是取义说。其实，这不过是借卦发挥。史苏对当时晋、秦的政局及形势非常清楚，进而以解卦方式说出对晋国嫁女给

秦国一事的看法。后来结局证实了史苏的话，这并不是占卦有什么预测神效。韩简说得十分明白：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，及可数乎，史苏是占，勿从何益。”他看出所谓的象与数，都是与事物有联系的，有事物才有象，物象繁多，产生了数。但决定了晋国历史的结局，是“先君之败德”，这才是关键。也就是说，决定历史结局的是人事作为，是“德”，而不是象与数。从根本上说，先有事物，后有象与数。

先秦史官中有的人以《易》解释历史，拘泥于象与数，是会造成谬误。但这里从另一角度说明了是人事决定历史的变动。据《国语·晋语四》的记载，晋国公子重耳（也就是后来的五霸之一的晋文公），想依靠秦国的帮助，去夺取政权。这一件事他拿不定主意，卜了一卦，“得贞《屯》、悔《豫》”。筮史占之，皆曰“不吉”，是因为从卦象上看，“闭而不通”。但是司空季子从另一角度解释本卦与之卦的卦象，认为是“吉”。同时，他强调“一夫之行，众顺而有武威”，因此是“居乐出威之谓也”。这同样是借着说卦，强调在历史发展中人事的作用。

——通过解说《周易》，以宣扬道德观念。据《左传·襄公九年》记载，鲁成公母亲穆姜，与叔孙侨如私通，成公十六年，两人合谋废成公，事败。叔孙

侨如奔往齐国，穆姜被迁往东宫时，为了判断吉凶“始往筮之，遇《艮》之八”。对这卦象，史官的解释：“是谓《艮》之《随》，君必速出。”劝穆姜赶快出走，但穆姜从《随》卦的卦辞“随，元亨利贞，无咎”，认为自己必死于此^①。根据是“元亨利贞”是四德，四德的内涵是：元，体之长也（按，《乾》之四德的“元亨利贞”中的“元”，其意思原为：“元者，善之长也”；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也）。穆姜说，具有四德的人，才可以无咎，而自己是一德也不具备，所以一定要死的。鲁史只是形式上来解《周易》。但历史记载了这件事，通过解说《周易》，来宣传一种道德观念，同样宣传了重人事的思想。吉与凶，是人事决定的。

从总体上说，先秦史官是通《周易》的，他们不少人结合现实，以《易》的通变思想的辩证的思维方式，来思考历史、现实的运动趋向，进而干预政治，他们在政治舞台上相当活跃。中国古代史官观察历史，关心现实，以《周易》的通变思想，思考未来，逐渐成为中国史学上的优良传统。但我们也看到，史

^① 穆姜对自己行事，做出这样判断，说：“今我妇人而与乱，固在下位，而有不仁，不可谓‘元’；不靖国家，不可谓‘亨’；作而害身，不可谓‘利’；弃位而媼，不可谓贞。有四德者，随而无咎；我皆无之，岂随也哉。我则取恶，能无咎乎！必死于此，弗得出矣。”

官也有高下之分，有的史官脱离现实，拘泥于从象数上说《易》，进而预言历史未来，制造种种迷雾、谬误，显示这些人在思想上是个低能儿。史学受到易学的不同影响，再加上其它因素，形成了两种传统和古代史学二重性的特征。这在后面我们还要详细论说。

第三章

司马迁的易学 与史学

西汉司马迁写出千古绝唱的《史记》，无论在史学思想上，还是在历史编纂学上，都是伟大的创造，标志着中国古代史学进入到一个新的发展阶段。在司马迁史学思想中，易学占有十分重要的地位。可以说，对司马迁的易学成就不了解，对司马迁的史学也就不可能有深入的认识；反过来也可以说，离开了司马迁的史学，对司马迁的易学特点，也不可能有全面的了解，对西汉前期的易学特点，也不可能有较好的认识。

一、司马迁的家学与易学渊源

易学及道家学术中的辩证法因素是通变思想，成

为司马迁史学思想的核心，易学是司马迁史学的哲理基础。

易学是司马迁的家学渊源之一。司马迁在《太史公自序》中说：

太史公学天官于唐都，受《易》于杨何，习道论于黄子。

这里的“太史公”是司马迁的父亲司马谈。因此，司马迁的家学是三个部分组成的，一是天官学，二是杨何的易学，三是黄子的道论。而天官学、易学以及道论，都是最富有辩证法的思想。司马谈临死前，希望儿子司马迁能完成自己未竟之业，司马迁泪水满面地向父亲表示，一定要完成父亲的事业，“请悉论先人所次旧闻，弗敢阙”。司马迁回忆父亲临终前的嘱托，“先人有言：‘自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒后至于今五百岁，有能绍明世，正《易传》，继《春秋》，本《诗书》、《礼乐》之际？’意在斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉。”在这里，司马谈是把“正《易》传”放在遗愿中的首要的位置上，交给司马迁的。司马迁也决心实现父亲的遗愿。司马迁虽没有专门的“正《易》传”的著作，但《史记》充分体现出司马迁的易学思想的。

从渊源上说，司马谈、司马迁父子的易学来自杨何，反映出西汉前期的易学特点。据《史记·孔子世

家》，孔子以后传《易》的自商瞿，至杨何是八传，《汉书·儒林传》记载是九传。这里不作详细辩论。汉兴，言《易》者，自淄川的田生，“要言《易》者，本之田何。”田何传四人，这就是王同、周王孙、丁宽和服生。丁宽为一大支，丁宽作《易说》三万余言，仍是“训故举大谊而已”，治易的路数没有什么变化，丁宽传田王孙，田王孙传《易》给施雠、孟喜、梁丘贺，这就有了三家之易学。孟喜得《易》家候阴阳灾变书，而改师法。焦延寿称自己曾从孟喜问《易》，京房受《易》于焦延寿，京房“以明灾异得幸”。于是焦、京之学弥漫天下，宣帝成帝开始，言灾异、说天人感应成为学术思潮中的主流，但这是“《易》之别传”（皮锡瑞语）。

司马迁的易学来源于杨何，杨何由东武王同子中而上接田何的。《汉书·艺文志》著录杨何的易学著作是《杨氏》两篇，其内容无考，但没有提到他们有什么改变。可见，无论是从司马迁的家学看，还是从当时学术思潮上看，其易学还保持了汉初的易学的特点。这就是皮锡瑞说的：“贾董汉初大儒，其说《易》，皆明白正大，主义理，切人事，不言阴阳术数，盖得《易》之正传。”^① 因此，体现在《史记》中的司马迁

①：《经学通论》卷一，中华书局，1954年版，第18页。

《易》学风格，保持了汉初易学的特点。

但是我们也看到，汉兴七十余年，社会危机相当严重，言灾异、谈天人感应的思潮，正在逐渐形成，司马迁的老师董仲舒就是言灾异的大师，这对司马迁不能不有影响，因此，《史记》同样有这种思想的痕迹，司马迁以《易》论史，也有这样的烙印，尽管这些不占主导地位。

二、《易大传》与司马迁的“一家之言”

《周易》的《系辞下》说：“天下一致而百虑，同归而殊途。”这是《周易》思维的一个很重要的表述。郭沫若说《周易》辩证思维的定式有三个，这是第一个辩证思维定式^①。

《史记·太史公自序》记载了司马谈作《六家要指》的动机。司马谈在武帝建元、元封之间任职时，对当时的学术风气不满，学者各自学习其师之书，固守已见而惑于所见。因此，他论《六家要指》，以此发明诸子的学术价值。在《六家要指》开篇说：

《易大传》曰：“天下一致而百虑，同归而殊

^① 《郭沫若全集》第一册，人民出版社，1982年版，第76页。

途。”夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。

这里我们看到，《易传》的思维定式，直接影响到司马谈、司马迁父子两代人认识世界、认识学术发展的途径。《易大传》这样的思维定式，在学术史上的意义在于，它论说了各家学说，都有其合理的地方，对社会都有用，只是我们有的理解到，有的还没有理解到。因此，学术发展的正确的道路，只能是在总结各家学术基础上，吸收各家之长，从而形成新的学说，以推动学术向前发展。

司马迁说他写《史记》的主旨是：“究天人之际，通古今之变，成一家之言。”这个“一家之言”，既不是阴阳家、儒家、墨家、名家、法家，也不是道家，而是在总结各家之长的基础上，形成新的一家。他没有明确说明他的“一家之言”是哪一家，但可以明确的是，司马迁要成的自己的“一家”，归纳不到以前各家的任何一家中去，我们可以把它称之为“史家”，应该说，“史”之成家，始自司马迁。

我们可以回顾一下从春秋战国到汉武帝的学术变化大势，对我们理解司马谈、司马迁的思想是有帮助的。春秋战国到汉武帝，学术从百家争鸣到学术汇于一，与历史从分裂到大一统的过程相平行。《庄子·天下篇》说：“百家往而不反，必不合矣。后世之学者，

不幸不见天地之纯、古人之大体，道术将为天下裂。”这表明了春秋战国时期出现的百家争鸣，是历史必然。到了战国中期以后，历史向着统一的方向发展，学术也出现了汇于一的要求。《荀子·非十二子》说：“上则法舜禹之制，下则法仲尼、子弓之义，以务息十二子之说，如是，则天下之害除，仁人之事毕，圣王之迹著矣。”韩非子反对“兼听杂学”。虽然，以什么学说统一各家学术，各有各的看法，各家都希望用自己的学术去统一。但不论怎样，要求学术汇于一，是大势所趋。秦始皇宣扬粗浅的皇权天授的思想，用焚书坑儒的暴力办法，钳制不同的思想，以求达到思想统一，但随着大帝国的崩溃，这种学术定于一尊的办法也宣告破产。

汉兴，海内为一，意识形态统一的任务必然提出来。但在西汉前期，叔孙通作礼，文帝好刑名之学，景帝不任儒，窦太后好黄老，一时黄老之学成为新“显学”。无为而治的政治对学术采取包容的态度。《淮南子》这样的兼包众家的著作，应运而生。窦太后死后，儒学抬头，武安君为丞相，黜黄老、刑名百家言。公孙弘治《春秋》而为丞相、封侯。到了汉武帝时期，大一统帝国在亚洲东部出现了，学术思想的一统成了这个时代的需要。

我们之所以说这些，是为了更好认识司马迁的学

术思想与易学提供的思维方式的关系。汉武帝时，出现两种学术汇于一的途径，一是从景帝以后出一种倾向，董仲舒继之而起，明确提出要“罢黜百家，独尊儒术”。他向武帝建议，说：“臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”（《汉书·董仲舒传》）

和董仲舒不同的是司马迁父子的主张，也就是前面提到的要在总结各家学术的基础上，形成新的一家。《易大传》说的“天下一致而百虑，同归而殊途”，说明了学术发展的一种规律，不能以一种学术去消灭另一种学术，以一种思想代替各家的思想。百家要归于一，结论只能是：要在总结百家学术的基础上，在融会各家的基础上，吸收各家之长，形成新的一家学说。司马谈要他的儿子司马迁完成“正《易传》”的任务，不是要司马迁写新的易学作品，而是以《易传》的思想去发明、去创造。可以说，《易大传》是司马迁写《史记》的思想基石。没有《易大传》的思维方式，司马迁不可能进行学术大总结，也就不可能写出一种新思想体系的《史记》。

司马迁父子两代完成的学术总结，包括三个方面的总结，这也是《史记》成功的内在根据。一是对诸子学的总结。《六家要指》集中阐述这方面的意见，

《史记》的其他篇目，也有这方面的内容。我们把司马迁父子对儒、道德家的分析放在后面说。《六家要指》认为对阴阳家要扬弃“使人拘而多畏”的“大祥而众忌讳”的天人牵强比附的内容；要吸收“序四时之大顺”的合理内容。墨家虽然规定苛刻，“俭而难遵”，但他们提倡“强本节用”却是合理的。法家在执法上“严而少恩”，但是对于维持君臣名分，是不可少的。名家“专决于名而失人情”，但要循名责实，名家学说又是很有用的。

关于儒家，其缺点是礼教上的繁琐，“博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从”。但在维持等级礼制上，儒家不可少，而儒家学术还不只是这一方面。要提到的是司马谈在临终前对儒家《六艺》的分析和对司马迁的嘱托。《六艺》都很重要，其中的《易》与《春秋》尤其是司马谈强调的部分。绍明世，正《易传》，继《春秋》，三者作为一个整体，在遗嘱中定下来。《史记》中体现了这三个方面的精神。绍明世、正《易传》与继《春秋》，三者合为一体，是把历史和现实结合起来，把写历史和对历史思考结合起来。易学是作史学的哲理，是思维术，《春秋》是作史的大义所在，所谓“《春秋》以道义，拨乱世反之正，莫近于《春秋》”。以此维系君君臣臣父父子子的名分等级制度；而绍明世，是作史的着眼点，司马谈临终说：

“今汉兴，海内一统，明主贤君忠臣死义之士，余为太史而弗论载，废天下之史文余甚惧焉。”司马迁念念不忘父亲的遗愿，说“余尝掌其官，废明圣盛德不载，灭功臣世家贤大夫之业不述，堕先人所言，罪莫大焉。”

比起孔子说的史事、史义、史文三者来说，司马氏父子把“绍明世、正《易传》、继《春秋》”合成一个整体，它既包括《春秋》的史事、史义、史文三者，又更加具体化了，也更丰富了。只是在这样的思想支配下，史，才能成为一“家”。这正是中国历史学的优良传统在当时历史条件下的发展。

对于道家，司马氏父子评价最高，用《六家要指》的话来说，是“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而宜操，事少而功多”。道家思想高明的地方，是以变化观念看待世界和学术，但我们也看到，司马氏并没有全盘接受先秦道家的学术，对道家的“无为”思想作了扬弃，摒弃了“小国寡民”及“绝圣弃智”等思想。

总之，《史记》对诸子学说的总结，归结为以下几点：

1. 从道家、易学中吸收了观察历史的富有辩证

法因素的思想：

2. 从儒家、名家中得到维持名分等级的理念；

3. 从墨家、阴阳家中寻找到安邦治国的原则。

司马迁是对《春秋》等各类先秦史书进行总结。《太史公自序》对《春秋》作了详尽的分析，特别强调孔子的《春秋》对于通过褒善贬恶，在维持等级名分制度上的重大作用。《十二诸侯年表》的《序》提到的史书还有《铎氏微》及《虞氏春秋》、《吕氏春秋》等。但司马迁对这些史书不满意，在于这类史书没有写出整个史的过程，不务综其终始，这样文辞简略的作品，难以使人观察历史的兴衰大旨。

汉兴七十余年，朝廷搜集到大量图书，太史公可以看到这些书籍。在《六艺》、《左传》、《国语》之外，还有《五帝德》、《帝系姓》、《历谱牒》、《终始五德》、《禹本纪》、《秦记》和《山海经》等。这些书作为史书是不合格的，但对于写史书是很有用处的，可以吸收的一是历史材料，二是各种作品编纂上的经验。《史记》的本纪、世家、列传、书、年表的五种体例，是在总结前人著述经验的基础上形成的。

另外，司马迁从天官书和天象观察上得到启发，他否定了“星气之书”宣传“机祥”的思想，却从天体的变化中得到天人关系的思考，得到了世界在变，一切事物在变的“变”的观念，这更强化易学通

变的观念。

从上面所说，可以看出，司马迁的总结，既吸收了前人的思想成果，又对各种思想资料作出了扬弃，完成了他提出著史的任务，就是：究天人之际，通古今之变，成一家之言。《易大传》是他创作的指导思想，是他总结前人学术思想的思维途径，是“成一家之言”的思想基础；没有《易大传》的思维定式，司马迁不可能作出那样的总结。

三、通古今之变的历史盛衰观

《周易》最重要的思想是“变”，如《太史公自序》所说的，“《易》著天地阴阳四时五行，故长于变”、“《易》以道化”。

“道有变动，故曰爻”，“爻象动乎内，吉凶见乎外”，（《系辞下》）《周易》的最基本元素是爻，既就蕴着“变”。由爻而卦，由八卦而六十四卦，而三百八十四爻。整个《周易》体系便是变动的体系。《周易》谈卦变、爻变，一卦有下卦、上卦，上下卦各爻之间相互联系、相互作用，在相互联系相互作用中发生变化。卜筮有本卦到之卦的变，卦体的六爻又可以变。因此，在易学上，就有位应说，往来说，承乘说

以及互体说等等。

《周易》八卦到六十四卦、三百八十四爻，都是在变化之中，各种变化又是相互制约、相互作用、相互联系的，因此，变化又是有条件的。吉凶、得失、否泰、损益、行止、成败，都是与爻所在的卦体、爻位有关；与上下卦体、上下爻、隔位爻的作用、牵制有关。变化中讲条件的思想，是道家谈变的思想所不具备的。

变与通相连，是变通的思想，这是我们民族在思想史上的贡献。社会与自然都在变通之中，世界由于变化才能有成，才能久恒。“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”（《贲·彖》）“日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”（《恒·彖》）“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”（《革·彖》）“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”（《丰·彖》）《系辞》的上下篇，简直是一部“变通论”。

《系辞上》：

广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，《易》简之善配至德。

参伍以变，错综其数，通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。

是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵。

是故形而上者，谓之道；形而下者，谓之器。化而裁之，谓之变；推而行之，谓之通；举而错之天下之民，谓之事业。

极天下之赜者，存乎卦；鼓天下之动者，存乎辞；化而裁之，存乎变；推而行之，存乎通；神而明之，存乎其人……

《系辞下》：

刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也。

神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦；神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。

……

可以从不同角度，对《周易》的通变思想作出不同阐释，这里不能作出详尽的讨论，重要的是，通变思想对于观察历史的意义。社会历史和自然事物一样，都是在不断运动中，如同自然日月一样，消息盈虚变动，呈现出盛衰的变动。《周易》说明了在社会变动中，人事作用在社会发展中非常重要。提出“容保民无疆”（《临·象》）、“振民育德”（《蛊·象》）、“容民畜众”（《师·象》）等。我们先祖黄帝、尧、舜以通变思想治理社会，是成功的范例。

司马迁的《史记》以《易大传》的通变思想，观察社会与历史，提出深刻的历史见解，成为千古名作。

——司马迁把历史作为一个变动的过程把握，强调综其终始认识历史的完整的过程——“综其终始，稽其成败兴坏之理”。历史过程不是平静的过程，自始至终都是变动。《史记》一个重要特色是把历史作为一个兴衰的完整过程把握。《殷本纪》写汤以后的历史是这样一种变动：汤“兴”，到雍己后是“衰”、“复兴”、“衰”、“复兴”……“衰”、“复兴”、“衰”、“益衰”、“亡”。《秦本纪》、《秦始皇本纪》作为一个整体，写出了秦从诸侯国到一统天下的过程。把秦起于襄公，章于文（公）、缪（公）、献（公）、孝（公），到蚕食六国，写出秦统一六国的百余载的历史。把从秦统一到二世自杀，子婴为项羽所灭这样的全过程展示出来。

——司马迁把“盛”与“衰”作为两个相互联系的方面来看待。《史记·平准书》说“物盛而衰，固其变”，与《周易》的通变思想一致，在于理解到盛衰变动是受到各种条件的制约。

春秋战国时期有三种盛衰联结在一起。一是周室衰微与诸侯国的兴盛相互联结，诸侯国强大，以至于把周天子放在一边，“兴师不请天子”。二是齐晋秦楚

之间的争霸，各国的兴衰交织在一起。三是秦的强大与其它诸侯国的衰落，互相关联。《十二诸侯年表》在实际上，是把各诸侯国的兴衰看作一个相互联系、相互影响、相互制约的过程。而诸侯国的兴衰和周王朝的兴衰，又是相互影响、相互作用。

司马迁在《平准书》中写汉兴七十年历史，给我们展示这样的场景：经过七十余年的休养生息，武帝时期的社会是盛世景象，仓库的粮食吃不完，都变了质，府库的钱很多很多，穿钱币的绳索断了，钱币散了一地。但这不过是表面繁荣。盛世之下又埋伏着巨大的危机，贫富不均，土地集中，赋税繁重。盛与衰相联，盛中有衰，衰也可复兴。《史记》说的“见盛观衰”，就是这层意思。历史上，秦统一天下是这样，项羽西向入关也是这样，汉武帝时代也是这样。

——兴衰变动是人事作用。《史记》讲历史兴衰，不是归之天意，着重从人事上着眼寻找造成历史变动的动因。《史记》写历史变动，突出人事作用，这种人事作用体现为三个方面，即人谋、征战、政事。《高祖本纪》写汉兴的过程，述刘邦只是一条线索，突出的是张良的“谋”、萧何的“事”与韩信、曹参的“战”。刘邦也承认自己得天下，是用了这三个人。时人也看得很清楚，“夫高祖起于细微，定海内，谋计用兵，可谓尽之矣”（《史记·刘敬叔孙通列传》）。

司马迁还把贤相良将的人谋、政事、征战的作用与民心结合起来，论人事的作用。汉代贾谊评论秦亡汉兴，有一段话，说：“故先王见始终之变，知存亡之机，是以牧民之道，务在安之而已。”司马迁很欣赏贾谊的见解，采用贾谊的《过秦论》作为“太史公曰”的内容（《史记·秦始皇本纪》）。

——揭示财富在社会历史中的意义。司马迁以为追逐财富的情性，造成了一种历史运动的“道”。他说：

故待农而食之，虞而出之，工而成之，商而通之。此宁有政教发征期会哉？人各任其能，竭其力，以得所欲。故物贱之征贵，贵之征贱，各劝其业，乐其事，若水之趋下，日夜无休时，不召而自来，不求而民出之，岂非道之所符，而自然之验邪？（《史记·货殖列传》）

司马迁把人们追逐财富造成的历史运动的自然趋向，称之为“道”，对历史发展，提出独到的见解。

司马迁的历史运动观，也就是他的“通古今之变”思想，不但在主要表述上是来自《周易》；而且对历史兴衰变动的思考，阐发的盛衰相互关联以及重视人事作为的思想，都和《周易》的变通观一致。可以说《史记》运用了《周易》的通变思想并且又有自己的独到思考。特别要重视的是，司马迁对道家的有

关“道”的论述进行了改造，糅进到历史运动观中去。一是把经济因素作为“道”的内涵，认为是人们追逐财富的情性，造成历史运动的自然趋向；二是认为社会变化、自然变动，都是一种盛衰的变动，盛衰变动相互关联，又是有条件的；三是重视人事作为，而不是提倡无为之治。

四、承弊易变的社会变革观

《史记》的《货殖列传》的“太史公曰”说：“是以物盛则衰，时极而转，一质一文，终结之变。”又说：“汤武承弊易变，使民不倦，各兢兢所以为治，而稍陵迟衰微”。这两段话，司马迁集中表达了他的社会变革观。概括起来，历史变革与历史的盛衰变动联系在一起；社会变革的重要原则是“承弊易变，使民不倦”，也是变革的目的。

司马迁的变革思想是《周易》变通思想的运用，前引《易·系辞下》说：“刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也。”又说：“神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。”把这几段话联系起来，可以看出，司马迁发挥

了“《易》穷则变，变则通，通则久”的“穷则变”的思想并运用到社会上，阐发了“承弊易变”的认识；把“神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦”的提法，结合可以考信的历史，改成“汤武承弊易变，使民不倦”，从而构成他的社会变革思想体系。

“承弊易变”与通变思想的一致性，在于强调了“变”是事物发展的必然。事物发展的“穷”的境地，也就是到了“极”的地步、“弊”到了顶点的阶段，此时，只有“变”才可以使事物向前发展，才是事物永恒之道，才可以“使民不倦”，社会得以安定、兴盛。同时，也表明了社会变革的目是是“使民不倦”。

但司马迁提出的“承弊易变”观，又发展了《周易》的通变思想，在于它表明了在社会变化过程中，人在社会中的作用，人们能够顺应历史去行动，“承弊易变”。

《史记》写历史上许多变革，如秦之由余变革，商鞅变法，齐国的管仲变革，楚国的吴起变法，魏国李悝尽地力之教，赵武灵王的胡服骑射，燕昭王的新政，越王勾践的图强等。这些变革成功的地方，归纳起来，都是承弊易变，因弊而变。《史记》写这些改革是非常成功的。

应当特别指出的是，秦亡汉兴两汉思想家议论的

重点，也是司马迁改革的着重点。司马迁总结秦亡汉兴的经验教训，其中最重要的一点，是秦在统一天下之后，不能根据形势进行变革。攻天下与守天下应当有不同的措施，不同的政策，这就是贾谊说的“攻守之势异也”。秦与六国争天下和秦灭六国后，面临的问题不一样。秦既得天下之后，百姓需要休养生息，“士民疲敝”，“元元之民冀得安其性命，莫不虚心而仰上，当此之时，守威定功，安危之本在于此矣”。承弊易变是当务之急，但这个千古一帝却是“过而不改，二世受之，因而不改，暴虐以重祸。子婴孤立无援，危弱无辅。三主不悟，亡，不亦宜乎？”秦始皇及其继承者，三代都不明白改革的重要，不能改弦更张，反而加重百姓的负担，所以，“亡，不亦宜乎？”在《史记·平准书》中，司马迁在“太史公曰”里写出他的思考，说秦统一后，“……于是外攘夷狄，内兴功业，海内之士力耕不足粮饷，女子纺绩不足衣服。古者尝竭天下之资财以奉其上，犹自以为不足也。无异故云，事势之流，相激使然，曷足怪焉。”

同样，汉经过七十年到了汉武帝，表面繁荣的社会下面却是危机重重，盛世中显示出衰败的征兆，豪强横行于乡里，武断于乡曲，统治阶级奢侈无度，弊政极其严重。社会必须进行改革，“物盛而衰，固其变也”。

可以说，司马迁的《史记》以承弊易变的思想，看待社会的变革，而《史记》写变革，又为《周易》的承弊易变的观点，提供了历史事实的支撑。易学与史学有机地融化成为一个整体，不了解《周易》，很难理解《史记》思想的精髓。读一读《史记》对于理解《周易》的思想，很有帮助。

汉《易》变化并不是突然发生的，它有一个过程，这在《史记》上也能看出一些苗头。《高祖本纪》开篇写刘邦出生，是他母亲“尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则见蛟龙于其上，已而有身，遂产高祖”。刘邦为泗水亭长，是个无赖，好酒及色，喝醉酒“其上常有龙”等。张守节《史记正义》引《河图》作出诠释，无论这是否出自司马迁笔下，但可以看出易纬及卦气说的痕迹。《史记·楚元王世家》等篇目都能看出汉《易》变化留下的印痕，在《史记》中似乎是不和谐的音符，而联系到时代思潮的变化，还是可理解的。

第四章

汉《易》与《汉书》

谈到汉代《易》学对史学的影响，不能不谈汉代学术的变化和汉代经学的变化。

具体说到西汉经学的流派情况是：《易》有施、孟、梁丘及京房，民间有费、高二家；《书》有欧阳、大、小夏侯；《诗》有鲁申公为《诗》训诂，而齐轅固、燕韩生，“皆为之传”。未立入学官者，为毛公之学。《礼》有大、小戴。《春秋》有左丘明，虽有刘歆的努力，但终未立于官。《公羊》、《穀梁》立于学官。光武更立十四博士。除《诗》外，所谓十四博士，并非在学术渊源上有什么严格的差异，皮锡瑞在《经学历史》中说各家之分，是分所不必分，立所不当立。“自武帝立《五经》博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，迄于元始，百有余年，传业者浸盛，支叶蕃

滋，一经说至百余万言，大师从至千余人，盖禄利之路然也”（《汉书》卷八十八《儒林传·赞》）。在中国古代社会，学术与政治往往是纠缠在一起的，离开政治背景，学术也成不了气候。学术人物沉浮又与政治斗争起伏瓜葛相连。这就是西汉中后期的学术景观。

东汉今文经学发生了从盛到衰的变化。从汉光武帝宣布图讖于天下，到章帝建初四年（79）的白虎观会议，是达到了极盛时期，讖纬与易学、史学相互交织，儒学走向神坛，但这又是它走向衰微的开始。与其他事物一样，今文经学发展到极点，其嬗变也是不可避免的。此后，“章句渐疏，而以浮华相尚，儒者之风盖衰矣”。党锢之祸，又是一次打击。东汉后期，贾逵、马融、服虔等一批大师，传古文经，声势很大，虽未立于学官，但其影响在今文经学之上。马融弟子郑玄会通今古文经，成为汉朝经学的集大成者，“括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归”（《后汉书》卷三十五《郑玄传》）。

就易学来说，汉初言《易》，自淄川田何。传《易》中丁宽、杨何是关键人物。丁宽受《易》于田何，颇得其精。其易学特点是“训故举大谊而已”。丁宽在学成回归故里时，田何欣喜地说：“《易》以东矣。”由丁宽而田王孙，田王孙又是一个关节人物，由田王孙再传而有施

雝、孟喜、梁丘贺。孟喜改师法，这里要特别注意“改师法”三个字。孟喜作了一番宣传：编出一个自田氏得《易》的故事。史书说他“好自称誉，得《易》家候阴阳灾变书”。这两句话还是实情，“好自称誉”，如果不从贬义上理解，是说他用大气力来宣传自己的体系。说孟喜是“得《易》家候阴阳灾变书”，也不完全是造谣，他的一套理论与阴阳灾变说相通。焦延寿自称从孟喜问《易》，由焦延寿而京房，京房《易》说卦气、说阴阳灾异，成为《易》之大宗，影响了包括史学在内的整个的汉代学术文化。刘向校书时说，诸家之易都是田何、杨何、丁宽这个系统下来的，“大谊略同”，但是京房就不同了，“惟京氏为异”。

如果再具体一点，那么施雝下有张（禹）、彭（宣）之学，孟喜下有翟（牧）、白（光）之学。梁丘贺接近施雝，梁丘贺传子临、五鹿充宗而后有士孙（张）、邓（彭祖）、衡（咸）之学。一些易学的领袖人物都是很有来头的，如丁宽等人，在政治上都有显赫的地位。虽然有的人物如京房在统治者斗争中成为牺牲品，但他们在政坛上影响力很大。凭借政治权势，易学流派特别中后期的论灾异的孟京之《易》，成为一股强大思潮，立于学官。

东汉后期，社会危机加深，灾异说不断受到批判，费氏《易》逐渐形成治《易》的热门。费氏《易》的特点是

“长于卦筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说上下《经》”。另外还有高氏易。高相治《易》的学风是“其学亦无章句，专说阴阳灾异，自言出于丁将军”。但高氏《易》，亦没有立于学官。以后，王弼能一扫象数，也是学术史发展的趋势所决定的。

总之，西汉到了武帝，今文经学宣传大一统的主张和皇权神授的思想，适应了封建王朝的需要，在两汉社会中成为占统治地位的意识形态。孟京易学、谶纬灾异理论与今文经学纠缠在一起^①，汇成一股思潮，影响社会生活的各个方面。今文经学虽不等同于谶纬学说，但两者联结在一起，成为社会思潮中的主流。包括易学、史学在内的整个汉代文化都在这个大思潮涌动中发生变化。

一、《易》为经籍之原

《汉书》作者班固（32—92）的父亲班彪写《王命论》，中心思想是“以为汉承尧运，有灵命之符，王者兴祚，非诈力所致”，同时他也从刘邦知人善任

^① 关于孟京易学、谶纬与今文经学的关系，可参看钟肇鹏：《谶纬论略》，辽宁教育出版社，1991年。

等方面讨论汉朝兴起的原因，既讲神意也说人事。班固参加白虎观会议，是《白虎通德论》的编者；但他同时又是古文经学者。他的一生经历大起大落，相当坎坷，最后被杀害。班固能面对现实，写出的《汉书》是一部实录式的史著，但又和他父亲一样，有意用神意解说汉朝发家史是“汉绍尧运”，接续帝尧的统治，是天意要刘邦代秦而有天下。班固史学呈现出二重性的特点，《汉书》能成为历代正史的范本，就在于这种二重性史书适合封建统治者的需要。他的易学体现在他的史学中，汉易在《汉书》上打上深深的时代印记。

《易》的尊崇地位的确立，班固是立了功的。他的《汉书·艺文志》是在刘向、刘歆的《七略》的基础上写就的。《艺文志》在正史的目录的文献中，把《易》放在首要的地位上，并且又把施、孟、梁丘的《易》放在首要地位，而京房《易》地位突出。这很能说明班固的易学倾向。

班固写《汉书·艺文志》，比较六艺之间关系，在总论《六艺》的渊源流变后，把《易》提高到六经的首要地位，说：

六艺之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以

断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰：“《易》不可见，则乾坤或几乎息矣”，言与天地为终始也（《汉书》卷三十《艺文志》）。

如果和司马迁在《太史公自序》中论《六艺》的文字比较一下，就可以看出在《六经》中，班固把《易》放在最重要的位置上。班固批评司马迁父子“论大道则先黄老而后《六经》”；在《六经》中，《易》没有放在首位。班固把《易》放到《六经》的首要地位上，并且认为在六艺之中，《乐》、《诗》、《礼》、《书》及《春秋》五者，“相需而备”，即五常之道，仍然是“《易》为之原”、“‘《易》不可见，则乾坤或几乎息矣’，言与天地为终始也”。他指出《易》之理贯穿天地宇宙终始，为阐发《易》理的重要性立下了根据。在此之前，如扬雄谈到《易》为六艺之首一类话，“以为经莫大于《易》”（《汉书》卷五十七《扬雄传》），但是没有班固这样周密的论说。班固在《汉书》中对文献的著录，明确地以《易》为六艺之原，而且只有“《易》与天地为终始”，这就把《易》抬到六艺的首要位置上，对确立《易》的重要地位，有深远的影响。

《艺文志》进而论述诸子与六经的关系，班氏指出诸子是《六艺》的“支”与“流裔”。原话是这样说的：

诸子十家，其可观者九家而已。皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术蜂出并作……《易》曰：“天下同归而殊途，一致而百虑。”今异家者各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，合其要归，亦《六经》之支与流裔。

我们再把班固论诸子与司马谈论“六家”做个比较，可以看出学术旨趣之差异。司马氏论诸子是说各家有长也有短，只有吸收各家之长，才能成一家之言。班固则认定诸子十家（可以称道的是九家），是《六经》的分支与流裔，而不是强调“成一家之言”。这些我们暂不置论，但明显的是，班固把《六经》作为诸子的源，而在《六经》中，《易》又为之“原”。《汉志》论学术渊源变化，反映出来通变的思想，是以《易》为经籍之源，乃至诸子之源来把握的。他的辨章学术，考镜源流，是建立在《易》学基础之上的。在谈到班固的学术思想时，我们要十分注意的这一基本观点。

《汉书》的《艺文志》各类书籍的序录，大量是以《易》理论源流。

——论《易》。班氏谈《易》，从伏羲仰观俯察说起，指出：《易》之一书是“人更三圣，世历三古。及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝。汉兴，田

何传之。讫于宣、元，有施、孟、梁丘、京氏列于学官，而民间费、高二家之说……惟费氏经与古文同”。

——论《书》。班固谓：“《易》曰：‘河出《图》，洛出《书》，圣人则之’。故《书》之所起远矣。”因此，《书》与《易》有紧密的联系。

——论《礼》。班固说：“《易》曰：‘有夫妇父子君臣上下，礼义有所错。’而帝王质文世有损益，至周曲为之防，事为之制”，这是以《序卦》文辞来阐释的。礼的产生合乎《易》的精神。

——论《乐》。“《易》曰：‘先王作乐崇德，殷荐之上帝，以享祖考。’故自黄帝下至三代，乐各有名。”是以《豫》卦象辞来说《乐》之起源。

——谈到“小学”类。以《易·系辞》来论渊源：《易》曰：“上古结绳以治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察……”

班固论诸子，认为儒家出于司徒之官，道家出于史官，阴阳家出于羲和之官，法家出于理官，名家出于礼官，墨家出于清庙之守，纵横家出于行人之官，杂家出于议官，农家出于农稷之官，小说家出于稗官。这就是“诸子出于王官论”。近代以来对诸子是否出于王官的问题争论不休。这里我们不作辩论，但诸子出于王官，其用意无非是，第一，说明了学术起于实际，社会生活有不同实际内容，便产生不同的学

术。第二，掌管这些学术又是不同官府部门的职能。推而广之，也可以说，六经也与王官有关。《六经》是源，而《易》在《六经》中，又是“为之源”。总之，班固在论学术渊源时，十分强调《易》学精神，重视《易》的思想价值。

在兵略、数术、方伎各略中，仍是以《易》理评论各类著作的精神。例如，关于兵家，他以《易·系辞下》论兵书之用；关于数术类中的天文文献，则以《贲卦》之彖辞“观乎天文，以察时变”，论天文与人事关系；蓍龟类文献以《系辞上》及《蒙》卦卦辞论说蓍龟之意义；在杂占类著作中，以《系辞下》论杂占之应验与人事关系。《易》是学术之“原”。

在《易》的十三家、二百九十四篇中，《汉志》首列施、孟、梁丘三家的十二篇，其次才列大小夏侯《经》和欧阳的《章句》。这和实际的学术渊源不相符合，但却体现班氏的思想倾向。

班固的史学对确立易学崇高地位、界定易学内涵（如关于“人更三圣、世历三古”说，文王重卦、孔子作《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》的观点；关于《河图》、《洛书》说，等，这些不是本书所讨论的范围）是有着重要作用的；同时，易学对班固的史学产生重要的影响。就主要方面来说，一是以汉《易》来解说历史。二是在论说学术史的渊源流变中，

显示出的易学的通变思想。这些集中体现在《汉书》的《五行志》与《艺文志》中。《汉书》其它地方也能看出易学对史学影响的痕迹。求实的思考与神意的曲说，扭合在一起。

京房《易传》（京房的《易占》，已经散失，但在《汉书》中，还保留几十条《易占》材料），在《汉书》的《五行志》中是主要内容。京房《易》以及董仲舒和刘向、刘歆的思想是《五行志》解释历史的主导思想，下面一节我们要详细分析。这是一个方面，另一方面，古代《易》学通变思想反映在班固史学中，相当明显。可以说，《汉书·艺文志》论源流学术精神是建立在易学的通变思想基础之上。如果说，司马迁论历史盛衰上的通古今之变的追求，最富有《易》的通变理念，那么，班固的《汉书》论学术渊源变化，最富有《易》的通变思想的意蕴。

总之，《汉书·艺文志》的辨章学术、考镜源流的特点来源于《周易》的通变观，而解说历史的运动却体现出汉《易》的天人感应的思想特征。

二、《汉书·五行志》与京房《易》

这里我们不是讨论易学发展史，而是要分析易学

变化怎样影响史家的历史思维。谈到汉代史学思想，不可避免要讨论汉代孟、京《易》对当时人们思考社会历史产生的影响。应当说明一点，对古代一种神秘的思潮，既要看到它带来的负面的影响，同时也要剥去那种糟粕、那种神秘的外衣，注意到其思维定式（借用郭沫若在《中国古代社会研究》的提法）中的相互联系的思想。

孟喜的卦气说是以六十四卦和一年的四时、十二月、二十四节气以及七十二候相配合构成一个大系统。（清人惠栋制出《十二消息图》）京房以八宫卦编排图式把自然的变化作为一个大系统。在这个大系统中，阴阳的变化、发展联系在一起；自然变化规则与社会等级礼治相关联。这个天人联系的编排，一方面论定了社会等级社会礼制与自然运行是一种先验的秩序，用自然天象变化的必然性说明封建社会等级制度的合理性。孟喜以辟（君）、公、侯、卿、大夫与十二辟卦相配，中心思想是论证封建礼制是纲，是统率。这是其一。其二，社会人事、自然的变动都有一个盛衰的变化过程。十二辟卦从复（䷗）、临（䷒）、泰（䷊）、大壮（䷡）、夬（䷪）、乾（䷀）再到姤（䷫）、遁（䷠）、否（䷋）、观（䷓）、剥（䷖）、坤（䷁）。由一阳生，到乾的六爻为阳，这是阳盛已极。此后便是姤的一阴生，到坤的六爻为阴，是为阴已至

极的地步。可以说这是把盛衰的变化、盛极必衰的思想具体化、形象化。如果说孟喜的卦气说中运动循环十分明显，那么在京房的八宫编排中的运动变化情形就较为复杂，八宫卦中八纯卦以乾、坤为父母，各统三男（震、坎、艮）、三女（巽、离、兑）；八纯为上世，以下则是二世、三世、四世、五世、游魂、归魂。一世二世为地易，三世四世为人易，五世八纯为天易，游魂、归魂为鬼易。这样就将天、地、人、鬼构成一个天人合一的大系统。从上世到一世、二世、三世、四世、五世，可以看成是一个渐变，如乾宫，从乾、姤、遁、否、观、到剥，这是从一阴出到五阴生。从五世到游魂不是简单地回归到一世，而是发生新的变化。五世为剥，而游魂卦为晋（䷢）“阴阳反复，进退不居，精粹气纯”。归魂卦为大有（䷍）“卦复本宫曰大有，内象见乾为本位”。这就是说一个事物变化到了极点，不是简单地作循环的运动复归本位。

其次，京房的飞伏说是指卦、爻象都存在互为飞伏，乾卦（䷀）可见为飞，但在乾卦后有不可见的坤（䷁），为伏“乾，纯阳用事，象配天，属金，与坤为飞伏”。爻象也是如此，坤之初六与乾之初九为飞伏。在坤之上六爻，“龙战于野，其血玄黄”，是这样解释的：“阴中有阳，气积万象，故曰阴中阴，阴阳二气，

天地相接，天地相接，人事吉凶见乎象。易者，变也，阴极则阳来，阴消则阳长，衰则退，盛则战。《易》云：上六，龙战于野，其血玄黄。”抛开其神秘的一面，可以看出其中包括了盛衰相互连接、见盛观衰的思想在内。

上述引文见《汉魏丛书·京房易传》卷上、卷中。

西汉前期，易学还保持先秦易学的传统，即言人事，重义理。但到西汉的中期，易学经孟喜、焦延寿，特别是京房，易学不但改变了师法，而且成了异说。这种易学发展的倾向，用皮锡瑞在《经学通论》的话来说，是“易学之别传”。而班固在《汉书》却把“别传”作“正传”。《五行志》在《汉书》中是分量最大的《志》，这很可以体现出《汉书》的学术兴趣所在。

在《五行志》中，班固对于《河图》、《洛书》说，加以系统神学化，把它和《洪范》篇紧密地联成一个整体。

《汉书·五行志》开篇说到《河图》与《洛书》的来源，这就为以图象之理，解说历史，奠定历史的和理论的依据。《五行志》说：

《易》曰：“天垂象，见吉凶，圣人象之；河出《图》，洛出《书》，圣人则之。”刘歆以为伏羲氏继天而王，受《河图》，则而画之，八卦是

也；禹治洪水，赐《洛书》，法而陈之，《洪范》是也。圣人行其道而宝其真。降及于殷，箕子在父师位而典之。周既克殷，以箕子归，武王亲虚己而问焉。故经曰：“惟十有三祀，王访于箕子，王乃言曰：‘乌呼，箕子！惟天阴鹭下民，相协厥居，我不知其彝伦逋斁。’箕子乃言曰：‘我闻在昔，鲧堙洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，弗俾《洪范》九畴，彝伦逋叙。鲧则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹《洪范》九畴，彝伦逋叙。’”此武王问《洛书》于箕子，箕子对禹得《洛书》之意也。（《汉书》卷二十七上《五行志上》）

刘歆把箕子作《洪范》和《系辞上》“河出图，洛出书，圣人则之”两条内容糅在一起，其用意在说明了《河图》与《洛书》是天授的神物；八卦来源于《河图》，《洪范》出于《洛书》，并且指出《洪范》篇中有六十五字真经，即是《洛书》的文本。说：

“初一日五行；次二曰羞用五事；次三曰农用八政；次四曰叶用五纪；次五曰建用皇极；次六曰艾用三德；次七曰明用稽疑；次八曰念用庶征；次九曰嚮用五福；畏用六极。”凡此六十五字，皆《洛书》本文，所谓天乃锡禹大法九章常事所次者也。以为《河图》、《洛书》相为经纬，八卦、九章相为表里。昔殷道弛，文王演《周易》；周

道敝，孔子述《春秋》。则《乾》、《坤》之阴阳，效《洪范》之咎征，天人之道粲然著矣。

由前者，《周易》的卦象出自《河图》；由后者则表明了《洪范》就是《洛书》。从周文王到孔子，《易》的理论完善化了，从宇宙到社会，从制度到决策，从治国到个人修身，《易》成了理论说明的根据，“天人之道粲然著矣”。《汉书》引进了刘歆的《河图》、《洛书》说，制造出个完整的天人相关的理论。

京房《易传》在《五行志》中占有相当突出的位置，从另一个方面显示出班固史学的特征。《五行志》引京氏《易》有 170 余条。

西汉末，天人感应说在混合各种学术基础上形成了，“汉兴，承秦灭学之后，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。宣、元之后，刘向治《穀梁春秋》，数其祸福，传以《洪范》，与仲舒错。至（刘）向子歆治《左氏传》，其《春秋》意亦乖矣；言《五行传》，又颇不同。是以揽仲舒，别向、歆，转载眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻之徒所陈行事，讫于王莽，举十二世，以傅《春秋》，著于篇”。从公羊的阴阳说，到言祸福灾异，再到刘歆的天人相应理论，各家的路数不一样，具体解说，很多地方是“各唱各的调”，班固也看出破绽，却是没有办法弥合。

《五行志》把董仲舒、刘向、刘歆与京房的《易传》有及《穀梁传》、《左传》有关天人感应的学说等组合在一起，增加京房《易占》及《妖辞》、《星传》等。这些东西在一起，形成一个庞大体系。尽管刘向、刘歆的学说存在差异，董仲舒与刘向、刘歆也有差异，但是他们的终极的思想是一致的。侯外庐先生说：刘氏父子与董仲舒相比，“虽有鼠牙雀角的异同，而本质上则同为神学的世界观；其牵强附会尤与董仲舒异而同工”^①。

《汉书》的《五行志》以五行（水、火、木、金、土）与五事（貌、言、视、听、思）为纲，把自然灾害现象出现与人间的祸福、社会兴衰变动联系起来，当作一种必然，这是灾异论一种方法。从表面上看，其中也有归纳的因素，但由于自然灾害现象与社会人事变动本身没有必然的联系，因而这种对历史社会变动的解说，就带上主观的随意性，因而各个解说者出现矛盾、差异，也就不奇怪。即使是他们也是关心社会问题，但这样去阐释历史，不可能找到解决社会危机的方案，也不可能对封建统治腐败起到阻滞的作用，反而成为宣扬皇权神授的理论。

^① 侯外庐：《中国思想通史》第二卷，197页，人民出版社，1957年。

班固的《汉书》大量收录了京房的《易传》，把董仲舒、刘向、刘歆等的观点与京房的易学的观点夹杂在一起，来解说历史的变动，对他们解说中差异，有时作出判断，有的则不作出判断，这种粗鄙、杂驳，成为《汉书·五行志》的一大特色。这里我们可以举一个例子以见一斑。《汉书》卷二十七中之上，载：

孝武时，夏侯始昌通《五经》，善推《五行传》，以传族子夏侯胜，下及许商，皆以教所贤弟子。其传与刘向同，惟刘歆传独异。

貌之不恭，是谓不肃……于《易》，《巽》为鸡，鸡有冠距文武之貌。不为威仪，貌气毁，故有鸡祸……于《易》，《震》在东方，为春为木也；《兑》在西方，为秋为金也；《离》在南方，为夏为火也；《坎》在北方，为冬为水也。春与秋，日夜分，寒暑平，是以金木之气易以相变，故貌伤则致秋阴常雨，言伤则致春阳常旱也。……刘歆貌传曰有鳞虫之孽，羊祸……于《易》《兑》为羊，木为金所病，故致羊祸，与常雨同应。此说非是。春与秋，气阴阳相敌，木病金盛，故能相并，惟此一事耳。

这里把解《易》以论灾异的各家列出来，糅合孟喜的卦气说、京房的五行说、阴阳二气说，把《易》的

《说卦》中卦象说与五行、五事、五常结合起来，进而解说自然灾异与人事的祸福的必然联系。《五行志》认为刘歆的解说不对，是因为刘歆对《易》象的理解，只是偶然可通，而不是必然的关系。其实，他们的差异，只能是黑鬼与白鬼的争论，没有什么根本差别。只是《五行志》中倾向于京房把五行相克与阴阳二气相交说结合进来，而不只是从五行相克木为金病这一点上进行解释。

《洪范》既被证明是《洛书》，因此，以《洪范》说史，就是班固以《易》评史的内容。《汉书》解说历史的既有本朝史也有前代史。

——以汉朝历史佐验灾异说。这在《五行志》比比皆是，例如，昭帝元平元年四月，嗣立昌邑王刘贺，刘贺即位时，天阴，昼夜不见日月。夏侯胜乘机上《洪范五行传》说：“‘皇之不极，厥罚常阴，时则有下人伐上。’不敢察察言，故云臣下有谋。”霍光、张安世读之大惊，以为谋废事被泄露。所以益重经术士。果然，“后数日，卒共废（刘）贺”。《汉书·五行志》接着长篇引证京房《易传》很长的一段文字，说明阴云征兆必然有验证。这在实际上从另一角度，说明汉室不但代秦是天意，是“汉承尧运”（《汉书》卷一《高祖本纪》），而且每一个帝位的废立，也是天意。汉朝历史的兴衰变动是天意决定。

——以灾异说重新解说前代的历史。班固辑录材料，表明周秦时期的历史的灾异都是盛衰变化的征兆，这就是《五行志》力求说明的事实。《左传》中，已经含有天人相关解说，但《左传》书中主要的还是以人事作用解释历史的变化。《汉书》虽然是汉朝的历史，但《五行志》在刘歆的五行传的基础上，实际是重新解说《左传》记录的春秋二百四十二年的历史。《五行志》解说前代史，强调天人感应，以京房的学说作为主要的理论依据之一。鲁隐公三年发生一次日食，《春秋》只是记实事，没有解说，《左传》无说。但在《五行志》中，董仲舒、刘向、刘歆牵强附会地把这次日食和诸侯国的鲁、宋等内乱联系起来，宣扬天人感应理论。京房《易传》“以为桓（公）三年日食贯中央，上下竟而黄，臣弑而不卒之形也。后楚严（庄）称王，兼地千里”。日食发生、日食的特征，是一种祸乱的兆头，是天的意志。

但是，汉《易》对班固的影响，是多方面的，不能只看到汉《易》对他产生的消极的影响。另外，《易》本身的思想也是多方面的。汉《易》的影响有主要的方面，即宣扬天人感应说，也有其它方面，要做具体的分析。一方面是京房易为代表的灾异说构成班固历史过程认识论的一个部分，又一方面《易》本身，甚至是京房《易》中也含有某些重人事思想的成分。更何况《汉书》的

半是建立在《史记》的内容之上，其中保留了《史记》的重人事的思想，也就毫不奇怪了。

以京房易传的五行说、阴阳二气说、五行相生相克说来解说社会人事变动，在解说中包括了某些重民思想。《五行志》把五行与《易》象结合起来，阐发易理，显现出孟、京《易》的卦气说的特点。这中间也有重民的思想。例如在解“木”，“说曰：木，东方也。于《易》，地上之木为《观》。其于王事，威仪容貌亦可观者也。故行步有佩玉之度，登车有和鸾之节，田狩有三驱之制，饮食有享献之礼，出入有名，使民以时，务在劝农桑，谋在安百姓：如此，则木得其性矣。若乃田猎驰骋不反宫室，饮食沈湎不顾法度，妄兴徭役以夺民时，作为奸诈以伤民财，则木失其性矣。盖工匠之为轮矢者多伤败，乃木为变怪，是为木不曲直。”这里解《易》固是以象数说易，与《易》中《观》卦的《大象》说不尽相同，但这里面包括的重民思想，是我们要注意的。它强调的是要使民以时，务在劝农桑，不能妄兴徭役等。

又如，在论“火”时，其解释是：“火，南方，扬光辉为明者也。其于王者，南面乡明而治……贤佞分别，官人有序，帅由旧章，敬重功勋，殊别适（嫡）庶，如此则火得其性矣……”这是孟喜的卦气说的路数，但它以此说明用人应当“贤佞分别，官人

有序”的意义，因此也有它的合理的意义。这和《尚书》的殷鉴思想一脉相通，只不过是借八卦的五行说来作出阐释。

其解“土”时，强调卑宫室，不能奢淫驕慢等。也都是在神秘的外衣下面，对统治者发出的警告。在一个封建王朝危机四起时，这只是一种微弱的抗争。

另外，《五行志》中以谷永、王音等是直接引京房《易传》，来论历史的兴亡的经验教训，《五行志》有的地方直接引《泰誓》的话：“民之所欲，天必从之。”鸿嘉二年（前19），王音论灾异，直说“皇天数见灾异，欲人变更，终已不改。天尚不能感动陛下，臣子何望？”这是谈灾异，也是直抒忧愤，直陈对朝廷的绝望。

还应当提到的，有些《易》之意本来并不是讲灾异，但《汉书》引这些辞语，用于讲灾异。一种是，今本《易》中没有的语句，如《杜周传》所引的《易》，说：“正其本，万事理”（《汉书》卷六十《杜周传》）一句，这是《周易》中所没有的内容，这是讲义理的，杜钦引此文重在证明“凡事论有疑未可立行者，求之往古则典刑无，考之来今则吉凶同，卒摇易之则民心惑，若是者诚难施也”。另一种是曲解《周易》中原文意思，《汉书》卷六十三《武五子传·赞》中引《易》：“天之所助者顺也，人之所助者信也。君子履信思顺，自天祐之，吉无不利。”这本是强调

“君子”的人事作用，只要君子重信，天会“祐之”。但在本传的《赞》中，是论说巫蛊之祸“亦有天时，非人力所致”。这也可以看出《汉书》的易学倾向。

东汉时期谶纬风更盛，皮锡瑞的《经学历史》说：“故光武以赤伏符受命，深信谶纬，五经之义，皆以谶决，贾逵以此兴《左氏》，曹褒以此定汉礼，于是五经为外学，七纬为内学，遂成一代风气。”^①但在这种学术氛围中，思想家以扭曲方法透露出对社会出路的危机感。

京房的卦气说包含阴阳转化思想，但《五行志》中，京房《易》，阴阳转化联系思想是宣传天人感应，成为灾异的理论。京房的依据是：“生吉凶之义，始于五行，终于八卦，从无人有，见灾于星辰也。从有人无，见象于阴阳也。阴阳之义岁月分也。岁月既分，吉凶定矣。故曰八卦成列，象在其中矣。六爻上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事，八卦仰观俯察在乎人，隐显灾异在乎天，考天象，察人事在乎卦。”这样就把八卦作为天谴人事的征兆。人事吉凶、祸福、得失都显示在天象变化上，又反映在八卦的变化上。阴阳灾异的学说由此而立。这和西汉的董仲舒的天人感应说出于一辙。

^① 皮锡瑞：《经学历史》，第109页，中华书局，1959年。

总之，从班固《汉书》卷一《高祖本纪》到《五行志》、《艺文志》，再到各个《传》中，汉易的影响看得很清楚，汉《易》象数的思维方式成为班固解喻历史的逻辑。他不但以此解说本朝历史的变动，而且打破了断代史的界限，重新解说周秦历史，这是很可玩味的。《汉书》以易理解说历史的天人感应的体系中，又包含着一些重民思想，体现出警戒君王的企图。班固史学、易学都体现出折衷的性质。

三、《易纬》编造出的古史

两汉时期，刘向、刘歆与孟京以易讲灾异，从根本上说，与《易纬》一致。刘向在《上封事书》中历数古今灾异与社会变动的事例，得出一个普遍的结论：“由此观之，和气致祥，乖气致异；祥多者其国安，异众者其国危，天地之常经，古今之通义也。”他并且引《易》作出说明：

《易》曰：“飞龙在天，大人聚也”；在下位，则思与其类俱进。《易》曰：“拔茅茹以其汇，征吉。”在上则引其类，在下则推其类，故汤用伊尹，不仁者远，而众贤至，类相致也。今佞邪与贤臣并在交戟之内，合党共谋……欲以倾移主

上。如忽然用之，此天地之所以先戒，灾异之所以重至者也。（《汉书》卷三十六《楚元王传》）

这不过是以另一种形式说出了社会危机到了非常严重的地步，用谶纬的语言，来宣传灾异论、说天人感应是当时的需要。刘歆与其父刘向观点不尽一致，但他的易学与孟京之易相通，讲卦气言灾异。

西汉末，托孔氏以解经形式言灾异的《纬书》应运而生。这种《纬书》与孟京之易思想逻辑是一致的，但又有某些独特的内容。

清人《四库全书总目》著录的易纬有：《乾坤凿度》、《周易乾凿度》、《易纬稽览图》、《易纬辨终备》、《易纬通卦验》、《易纬乾元序制记》、《易纬是类谋》、和《易纬坤灵图》。（《四库全书总目》卷六“附录”）

《易纬》具有的荒谬性，和孟、京之易相同，这里我们不再作出分析，需要说明的是它对史学的影响，有几点是值得提出来的。

一是把灾异说作为观察历史兴亡的正式依据。《太平御览》卷七六引《乾凿度》文说：“帝王兴亡，必察八部，观卦之符，物之应动。”

二是《易》的思想对于理解世界起源，动植物起源乃至人类起源，提供了思想资料。《易纬·乾凿度》卷上有一段论述，应该提出来，这段文字说：

夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太

易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见之气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未离故曰浑沦，浑沦者，言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。

易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。

《乾凿度》提出宇宙历史观，宇宙历史形成、发展有四个阶段，即太易、太初、太始、太素。这种历史运动观，对道家、进而为后来的某些古史作者所吸收，有的又作了改造。这是一，其二，易成为宇宙与历史起源的理论，用气、数充实这个理论，说明了世界的起源，天地形成，进而出现各种关于远古历史的三皇说。其三，世界是由无形而有形，很能说明这种学说的性质。皇甫谧的《帝王世纪》，苏辙的《古史》和罗泌写的《古史》等都是这样思想衍生出来的作品。

编造古史也不只是易纬作品，只是以易纬编造出古史带有理论的色彩。至于伏羲、神农、黄帝的古史传说，《系辞》已经构成完整的系统。《易纬通卦验》以及其它纬书等又有自己的说法，这里就不作论说。

谶纬的学说体现出的是神意史观，受到历代进步思想家的批评。宋代郑樵说：“说《洪范》者，皆谓

箕子本《河图》、《洛书》以明五行之旨。刘向创释其传于前，诸史因之而为志于后，析天下灾祥之变于金、木、水、火、土之域，乃以时事之吉凶而曲为之配，此之谓其欺天之学”（《通志》卷七十四《灾祥略》）。编出来的古史系统没有经受史实的检验，附会于天命论，称之为“欺天之学”，很恰当，但这样的思潮，也反映出一定的历史观念。

清人崔述以“考信”的眼光看待种种古史传说，以为“自《易》、《春秋传》始，颇言（伏羲、神农）农、黄帝时事，盖皆得之传闻，或后人所追记；然但因事及之，未尝盛有所铺张也。及《国语》、《大戴记》，遂以铺张上古为事；因缘附会，舛驳不可胜纪。”司马迁作《史记》托始于黄帝，也删其不雅驯处，没有上溯伏羲、神农。到了谯周作《古史考》、皇甫谧作《帝王世纪》，情况不同了，上推及燧人、神农。以后的《河图》、《三五历》等，造出古史起源，越来越紊乱。崔氏认为《易》、《春秋》所说“其事理亦为近正，以此证百家之谬或亦有不可废者”^①。至于西汉成帝、哀帝盛行谶纬学，后人不敢有异议，真不可思议。^② 这是史家以求实观点看待纬书的。

① 《崔东壁遗书》，上海古籍出版社，1983年版，第25页。

② 《崔东壁遗书》，上海古籍出版社，1983年版，第5页。

第五章

汉魏易学的 变化与史学

魏晋时期的易学不同于汉易，是不争的事实，但事物的变化总有一个过程，易学也是如此，在后汉的经学衰变中，汉易出现裂变，天人感应学说受到批判，这就从根本上动摇了汉易的基础，费氏《易》的地位上升，义理易学逐渐成为主流。最终是王辅嗣的一扫象数，发生根本性的变化。无可怀疑的是，在易学转型过程中，历史学中的史论的形态与观察历史的途径相应发生了变化，从而反映出史学思想的变化。

一、汉易的转型

关于汉代学术的变化，在上一章中，我们已经有

所论说，用现代话来说，汉易从东汉后期，进入到一个转型阶段。这里不仅注意到这个转化，还要思考各种变化的深层次原因。

这里我们回顾一下东汉学术的转化。《后汉书·儒林传》说：“及光武中兴，爱好经术，未及下车，而先访儒雅……自是莫不抱负坟策，云会京师，范升、陈元、郑兴、杜林、卫宏、刘昆、桓荣之徒，继踵而集。于是立《五经》博士。各以家法教授，《易》有施、孟、梁丘、京氏；《尚书》欧阳、大小夏侯；《诗》齐、鲁、韩；《礼》大小戴，《春秋》严、颜，凡十四博士，太常差次总领焉。”所谓十四博士，不过是十四个在学术方面有权势的代表人。各家差别有学术上分野，但不少门户虽立，泾渭却不分明。

这种崇儒的风尚是西汉的经学的延长。《汉书·儒林传》说：“自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者渐盛，支叶繁滋。一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。”在这种利禄导向下，学术风气在东汉中期以前，没有什么新气息。今文经学与谶纬学说纠缠在一起。其间，古文经学不是不想争一席之地，但到底没有形成气候。

东汉建武五年，修太学，中元元年，初建三雍，明帝即位，亲行其礼。“帝正坐自讲，诸儒执经问难于前，冠

带缙绅之人，圜桥门而观听者盖亿万计”（《后汉书》卷七十九《儒林传》）。“建初中，大会诸儒于白虎观，考详异同，连月乃罢，肃宗亲临称制，如石渠故事，顾命史臣，著为《通义》。又诏高才生受《古文尚书》、《毛诗》、《穀梁》、《左氏春秋》，虽不立学官，然皆擢高第为讲郎，给事近署，所以网罗遗逸，博存众家。孝和亦数幸东观，览阅书林。”安帝时，稍有变化，“安帝览政，薄于艺文，博士倚席不讲”。东汉末出现一个崇儒局面，顺帝初年，由于梁太后的提倡，游学增盛，至三万余生。但这是虚假现象。经学经过一段曲折的变化，已是“章句渐疏，而多以浮华相尚，儒者之风盖衰矣”。（《后汉书》卷七十九《儒林传》）

党锢之祸后，贾逵、马融、服虔等一批大师，传古文经，虽未立于学官，但其影响在今文经学之上。马融弟子郑玄会通今、古文经，成为汉朝经学的集大成者，“括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归”。（《后汉书》卷三十五《郑玄传》）

东汉学术发生变动形成的走向，有其内在的根据。

第一，今文经学与孟京易学以及谶纬学说混杂，虽然在一个时期能为封建统治者提供安身立命的理论，但其本身的驳杂，决定了它的生命力是虚弱的

贾逵是治古文经的学者，他有一段话，我们能从中得到启示。

贾逵具条奏之曰……今《左氏》崇君父，卑臣子，强干弱枝，劝善戒恶，至明至切，至直至顺。且三代异物，损益随时，故先帝博观异家，各有所采。《易》有施、孟，复立梁丘……又《五经》家皆无证图讖明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。《五经》家皆言颡项代黄帝，而尧不得为火德。《左氏》以为少昊氏代黄帝，即图讖所谓帝宣（宋均注：少昊氏）也。如令尧不得为火，则汉不得为赤。其所发明，补益实多。（《后汉书》卷三十六《贾逵传》）

这就是说，今文经学本身与图讖存在矛盾，他们无法证明汉家政权上接尧的说法。倒是古文经的《左氏》一套还能够自圆其说。这里我们不是来评论今古之争的是与非，但从中可以看出东汉倡导的讖纬说与今文经学在理论上的危机。

第二，进步思想家的打击。这里我们可以从王充、张衡的论说中看到思潮的变化的信息。大谈讖纬是东汉的国策，光武帝就是依靠李通这样一批谋士以倡图讖，为他夺天下制造舆论工具。《后汉书》中有一段记载，颇耐人寻味。李通“初事刘歆，好星历讖记，为王莽宗卿师……光武初以（李）通士君子相慕

也，故往答之。及相见，共语移日，握手极欢，通因具言讖文事。光武初殊不意，未敢当之。时（李）守在长安，光武乃微观通曰：‘即如此，当如宗卿师何？’通曰：‘已自有度矣。’因复备言其计，光武既深知通意，乃遂相约结，定谋议。”（《后汉书》卷十五《李通传》）再参之《光武帝纪》，说：“莽末，天下连岁灾蝗……光武避吏新野，因卖谷于宛，宛人李通等以图讖说光武云：‘刘氏复起，李氏为辅。’光武初不敢当，然独念兄伯升素结轻客，必举大事，且王莽败亡已兆，天下方乱，遂与定谋，于是乃市兵弩。”（《后汉书》卷一上《光武帝纪上》）两者合而观之，所谓的图讖只不过是一种伪造。光武帝凭借“刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子”讖记制造舆论，最后登上皇帝的宝座的。难怪他一登上帝位，便宣布图讖于天下。

讖纬与灾异论、今文经学以及京房易的天人感应说结成一个庞杂的体系，固然显示其声势浩大，但是这种理论本身的虚妄与驳杂，决定了它不可能成为一个完备的体系。班固在写《汉书》的《五行志》中，引出 170 余条的《京房易》与董仲舒、刘向、刘歆及一些纬书内容，不时地指出各个内容的矛盾、相异处。这些破绽给后人攻击留下了缺口。

王充的《论衡》84 篇中有四分之一的内容，是

对天人感应说、灾异论的批判。他以气说批判当时包括易学中的卦气说、灾异论。他说：

论灾异者，已疑于天用灾异谴告人矣。更说曰：“灾异之至，殆人君以政动天，天动气以应之。譬之以物击鼓；以椎叩钟。鼓犹天，椎犹政，钟鼓声，犹天人之应也。人主为于下，则天气随人而至矣。”曰：“此又疑也。夫天能动物，物焉能天？何则？人物系于天，天为人物主也……寒温之气，系于天地，而统于阴阳，人事国政，安能动之？”（《论衡·变动篇》）

张衡是一位科学家，也是一位史学家，他的浑天仪、地动仪的发明，科学地解释了地震的原因，这本身就是对天人感应说的沉重的打击；对于图讖他作了相当深刻的批判。史载：

初，光武善讖，及显宗、肃宗因祖述焉。自中兴之后，儒者争学图纬，兼复附以妖言。（张）衡以图纬虚妄，非圣人之法，乃上疏曰：“臣闻圣人明审律历以定吉凶，重之以卜筮，杂之以九宫。经天验道，本尽于此。或观星辰逆顺，寒燠所由，或察龟策之占，巫覡之言，其所因者，非一术也。立言于前，有征于后，故智者贵焉，谓之讖书。讖书始出，盖知之者寡。自汉取秦，用兵力战，功成业遂，可谓大事，当此之时，莫或称讖。若夏侯胜、眭孟之

徒，以道术立名，其所述著，无谶一言。刘向父子领校秘书，阅定九流，亦无谶录。成哀之后，乃始闻之。”

夏侯胜、眭孟以及刘向、刘歆父子无谶言，却言灾异、讲天人感应，这里我们体会的是，张衡从图谶产生的历史，以揭露其虚妄性，进而指出各种图谶之间的矛盾，《春秋谶》、《诗谶》、《春秋元命苞》这些书“一卷之书，互异数事。圣人之言，势无若是，殆必虚伪之徒，以要世取资。往者侍中贾逵摘谶互异三十余事，诸言谶者皆不能说。至于王莽篡位，汉世大祸，八十篇何为不戒？则知图谶成于哀、平之际也”。当然我们也要指出他肯定了占卜书，对占而验的谶言也没有完全否定。但张衡主张“宜收藏图谶，一禁绝之”。并且“又欲继孔子《易》说《彖》、《象》者，竟不能就”（上引见《后汉书》卷五十九《张衡传》）。所以张衡在两汉易学史上也是有地位的，这也是东汉易学转型中的一种趋势。

第三，东汉的易学失去更新的可能。施、孟、梁丘及京房的易学是占着主导地位，这是事实。但继之者，也只能唱着老调子，讲卦气、八宫、飞伏、阴阳，附会以说灾异，宣扬天人感应。后期的荀爽倡乾升坤降论，在内容上荀爽以《易》解汉德为“孝”，言君君、臣臣、父父、子子。（《后汉书》卷六十二

《荀韩钟陈列传》) 三国虞翻的卦变说, 乾坤生六子、十二消息卦变杂卦等。说到底, 也还是孟喜京房《易》的余绪, 只不过越来越繁琐; 荀爽等不把重心放在言灾异之上, 已经偏离了孟京之《易》, “自是《费氏》兴, 而京氏遂衰”。

汉易的新变化是不可避免的, 费氏《易》因之而起, “建武中, 范升传《孟氏易》, 以授杨政, 而陈元、郑众皆传《费氏易》, 其马融亦为其传。融授郑玄, 玄作《易注》, 荀爽又作《易传》, 自是《费氏》兴, 而《京氏》遂衰” (《后汉书》卷七十九《儒林传》)。东汉易学名家为数不少, 但是这些以易学为名家的人只能在汉易大框架中增添一些新内容, 难有大的作为。

我们可以举出这些人物, 看出一个大概来:

刘昆字桓公, 陈留东昏人, 梁孝王之胤也……平帝时受《施氏易》于沛戴宾。

注丹字子玉……作《易通论》七篇, 世号《注君通》。(注)丹学义研深, 《易》家宗之, 称为大儒。

任安字定祖, 广汉绵竹人也, 少游太学, 受《孟氏易》, 兼通数经, 又从同郡杨厚学图讖, 究极其术。

杨政字子行, 京兆人也, 少好学, 从代郡范

升受《梁氏易》，善说经书。

张兴字君上，颍川鄱陵人也。习《梁丘易》以教授。

戴凭字次仲，汝南平舆人也。习《京氏易》。……南阳魏满字叔牙，亦习《京氏易》，教授。

《儒林传下》又载：

孙期字仲彧，济阴成武人也，少为诸生，习《京氏易》、《古文尚书》。（以上见《后汉书》卷七十九《儒林传上》）

京鸾字汉伯，广汉梓潼人也，少随师学经，涉七州之地，能理《齐诗》、《施氏易》，兼受《河》、《洛》图纬，作《易说》及《诗解》，文句兼取《河》、《洛》，以类相从，名为《交集》。

又：

（袁安）祖父良，习《孟氏易》……安少传良学……（袁安之子）京，字仲誉，习《孟氏易》。作《难言》三十万言。（《后汉书》卷四十五《袁安传》）

其他更是在讲灾异方面显示其特长。如《后汉书》卷三十下，载：

郎顗字雅光，北海安丘人也。父宗，字仲綏，学《京氏易》，善风角、星算、六日七分，能望气占候吉凶，常卖卜自奉。安帝征之。

从他征引诸多书籍，如《易内传》、《易稽览图》、《易天人应》、《飞侯》、《易雌雄历》、《易中孚传》等，也就可以看出他的易学特色。

又如在《后汉书》卷八十二的《方术列传》中：

杨由字哀侯，蜀郡成都人也。少习《易》，并七政、元气、风云占候。

李郃字孟节，汉中南郑人也。郃……通五经，善《河》、《洛》风星。

段翳字元章，广汉新都人也。习《易经》，明风角。

樊英字季齐，南阳鲁阳人也。少受业三辅，习《京氏易》，兼明《五经》。又善风角、星算、《河》、《洛》七纬，推步灾异……英著《易章句》，世名樊氏学，以图纬教授。

《方术传下》又谓：

唐檀字子产，豫章南昌人也。少游太学，习《京氏易》、《韩诗》、《颜氏春秋》，尤好灾异星占。后还乡里，教授常百余人。

许曼者，汝南平舆人也。祖父峻，字季山，善卜占之术，多有显验，时人方之前世京房。

（周举）以《易》及《易纬》的《稽览图》言灾异。（《后汉书》卷六十一《左周黄列传》）循吏王景少学《易》，遂广览众书，好天文术数之事，沈深多

伎艺。“初，景以为《六经》所载，皆有卜筮，作事举止，质于蓍龟，而众书错糅，吉凶相反，乃参纪众家数术文书，冢宅禁忌，堪輿日相之属，适于事用者，集炎《大衍玄基》云。”（《后汉书》卷七十六《王景传》）

这些易学有名气的人物，多的是共性，以易言灾异；少的是发挥、创造。荀爽以易理论政事，有一些新意。评议陈蕃，荀爽希望他“屈节以全乱世”，说了一番话：“久废过庭，不闻善诱，陟岵瞻望，惟日为岁。知以直道不容于时，悦山乐水，家于阳城，道近路夷，当即聘问，无状婴疾，阙于所仰。顷闻上帝震怒，贬黜鼎臣，人鬼同谋，以为天子当贞观二五，利见大人，不谓夷之初旦，明而未融，虹霓扬辉，弃和取同。方今天地气闭，大人休否，智者见险，投以远害。虽匱人望，内合私愿，想甚欣然，不为恨也……”（《后汉书》卷六十七《党锢列传》）“乾”（䷀）的九二爻爻辞是“见龙在田，利见大人”，九五爻的爻辞是“飞龙在天，利见大人”。都有“利见大人”。乾坤升降，至“明夷”（䷣），其明夷卦是下离上坤，离为火，为明；坤为地。明夷是“明入地中”。《坤》（䷁）卦的六四爻爻辞是“括囊，无咎无誉”。《坤·文言》解“天地变化，天地闭，贤人隐，《易》曰：括囊，无咎无誉，盖言谨也”。荀爽解易的乾坤升降说，

在这里体现出来。又，明夷（䷣）卦六五爻爻辞是“箕子之明夷，利贞”。但其上六爻爻辞是“不明，晦。初登于天，后入于地”。所以说：“明而未融”，作为人臣的陈蕃应当想到名高致祸，要节制自己，否则是“初登于天”，但“后入于地”，这里是以卦爻升降言人事吉凶，又包含了卦气说、阴阳说的成分。总的说来，汉易是走到尽头，难有新的出路。

二、荀悦以易解史

荀悦在《易》上没有什么建树，但在史学上即有突出的贡献。他解史还是看得出汉易卦气说的痕迹，也反映出他叔父荀爽易学对他的影响。他深知荀爽的《易》学的特点，说：“时故南郡太守马融著《易解》，颇生异说。及臣悦叔父故司徒（荀）爽，著《易传》，据爻象承应阴阳变化之义，以十篇之文解说经意，由充、豫之言《易》者，咸传荀氏学，而马氏亦颇行于世。爽又著《诗传》皆附正义无他说。”（《汉纪》卷二十五）荀爽的《易传》有相当大的影响，与马融相比，有联系也有区别，已经不是正宗的汉易了。

荀悦在《汉纪》中论说汉家的历史：“汉兴继尧之胄，承周之运，接秦之弊。汉祖初定天下，则从火

德；斩蛇著符，旗帜尚赤，自然之应，得天统矣。其后，张苍谓汉为水德，而贾谊、公孙弘以为土德。及至刘向父子乃推五行之运，以子承母，始自伏羲，以迄于汉，宜为火德。其序之也，以《易》称：帝出乎震，故太皞始出于震，为木德，号曰伏羲氏。共工氏因之为水德，居水火之间。霸而不王，非其序也。炎帝承木生火，故为火德，号曰神农氏；黄帝承之，火生土，故为土德，号曰轩辕氏；帝少昊灭帝挚承之，土生金，故为金德，号曰金天氏；帝颛顼承之，金生水，故为水德，号曰高阳氏；帝誉承之，水生木，故为木德，号曰高辛氏；帝尧始封于唐。高辛氏衰，而天下归之，号曰陶唐氏，故为火德。即位九十载，禅位于帝舜，号曰有虞氏，故为土德……而汉祖灭秦，号曰汉，故为火德矣。”（《汉纪》卷一。下引《汉纪》，于文中注卷数）荀悦进而论证了汉为火德。结论与班固是一样，但这是以五行相生论来说明。

荀悦以《易》说史，不专在说灾异宣传天命观，更多的解说能体现出重人事的思想，他以易说史，重在讲义理，应该说，在荀悦身上已经体现出以史证易的风格。荀悦论汉史，曰：“夫帝王之作，必有神人之助，非德无以建业，非命无以定众，或以文昭，或以武兴，或以圣立，或以人崇……《易》曰：‘汤武革命，顺乎天而应乎人。’其斯之谓乎。”（卷四）说

到诸侯分封，他说：“诸侯之制，所由来尚矣。《易》曰：‘先王建万国亲诸侯。’……汉兴承周秦之弊，故兼而用之。六王七国之难作者，诚失之于强大，非诸侯治国之咎。其后遂皆郡县治民，而绝诸侯之权矣。当时之制未必百王之法也。”（卷五）他也强调封建纲常，说：“尚公主之制，人道之大伦也。昔尧厘降二女于妫汭，嫔于虞。《易》曰：帝乙归妹，以祉元吉。《春秋》称王姬归于齐，古之达礼也。男替女凌，则淫暴之变生矣。礼自上降则昏乱于下者，众矣。三纲之首可不慎乎。夫成大化者，必稽古立中务以正其本也。凡吉所言，古之道也。”（卷十七）他论封建人伦道德，说：“夫妇之际，人道之大伦也。《诗》称刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。《易》称正家道，家道正而天下大定矣。”（卷五）凡此都表明他对《易》的解说和汉代的孟、京之易有很大的不同。

但我们也看到，荀悦以《易》说史并没有完全脱离天人感应的藩篱。他有一段较长的言论，我们还是把它引出来，他说：

凡三光精气变异，此皆阴阳之精也，其本在地，而上发于天也。政失于此，则变见彼。由影之象形，响之应声，是以明王见之而悟，敕身正己，省其咎，谢其过，则祸除而福生，自然之应也……事物之类，变化万端，不可齐一，是以视

听者惑焉，若乃稟自然之数，揆性命之理，稽之经典，校之古今，乘其三势，以通其精，撮其两端，以御其中，参伍以变，错综其纪，则可以仿佛其咎矣。

夫事物之性，有自然而成者；有待人事而成者，有失人事不成者；有虽加人事而终身不可成者。是谓三势。凡此三势，物无不然。以小知大，近取之诸身，譬之疾病……推此以及教化……推此以及天道，亦如之。灾祥之应，无所谬矣。故尧汤水旱者，天数也；《洪范》咎征，人事也……今人见有不移者，因曰人事无所能移；见有可移者，因曰无天命。见天人之殊远者，因曰人事不相干，知神气流通者，人共事而同业，此皆守其一端，而不究终始。《易》曰：“有天道焉，有地道焉，有人道焉”，言其异也；兼三才而两之，言其同也。故天人之道，有同有异，据其所以异而责其所以同，则成矣。守其所以同而求其所以异，则弊矣……故气类有动而未应，应而未终，终而有变，迟速深浅，变化错于其中矣。是故参差难得而均矣。天地人物之理，莫不同之，凡三势之数，深不可识。故君子尽心力焉，以任天命。《易》曰：‘穷理尽性以至于命’，此之谓乎。（卷六）

又：

先王立政以制为本，三正五行服色历数，承天之制，经国序民，列官布职疆理，品类辨方定物人伦之度……及至周室道微，礼法坠坏，诸侯刻桷丹楹，大夫山节藻梲，其流至士庶，莫不离制度，稼穡之人少，商贾之人多，谷不足而货有余，陵迟至于桓文之后，礼义大坏，上下相贸，国异政，家殊俗……故《易》曰：后以裁成辅相天地之宜，以左右民备物致用，立象成器，以为天下利，立制度之谓也。（卷七）

我们看出，荀悦的史论与他的《易》学特点有关，以史证易重在论事理。在很多地方，他讲天人感应：“政失于此，则变见彼。由影之象形，响之应声”，因此，《汉纪》中大量保存了灾异内容，但在史学思想中突出的是重人事的一面。可以说，他是抽象地肯定天人感应说，具体地论说的是重人事的内容。他一面说：“《易》称有天道焉，有地道焉，有人道焉。各当其理，而不相乱也。过则有故，气变而然也。若夫大石自立，僵柳复起，此形神之异也。男子化为女，死人复生，此含气之异也。鬼神仿佛在于人间，言语音声，此精神之异也。夫岂形神之怪异哉。各以类感，因应而然，善则为瑞，恶则为异。瑞则生吉，恶则生祸。精气之际，自然之符也。故逆天之

理，则神失其节而妖神妄兴；逆地之理，则形失其节而妖形妄生。逆中和之理，则含血失其节而妖物妄生。此其大旨也。……故通于道正身以应万物，则精神形气各返其本矣。”（卷十三）他承认有天道，有人道和地道，也提到灾异问题，但在评价具体历史事件时，又是另一副模样，论说昌邑王之废时，说：“昌邑之废，岂不哀哉……故曰有六主焉，有王主、有治主，有存主，有哀主，有危主，有亡主……是以昔者明王战战兢兢，如履虎尾，劳谦日昃，夙夜不怠，诚达于此理也。故有六王，亦有六臣，有王臣，有良臣，有直臣，有具臣，有嬖臣，有佞臣。……六主之有轻重，六臣之有简易，其存亡成败之机在于是矣，可不取而深鉴乎。”（卷十六）他把人君分成六种、人臣也六种，这完全是从人事作用上谈历史的盛衰。汉易在转型时期从荀悦的史论上体现出来。

这里，我们附带地说一下陈寿《三国志》的史评，看看易学在陈寿史评上的影响。陈寿也讲天命，但对谶纬学说作了批判，他在《三国志·刘二牧传》中，评论刘璋说：“……刘歆见图谶之文，则名字改易，终于不免其身，而庆钟二主，此则神明不可虚要，天命不可妄冀，必然之验也……（刘）璋才非人雄，而据土乱世，负乘致寇，自然之理，其见夺取，非不幸也。”陈寿说的“天命”，实际上含有一种历史

必然的思想。“负乘致寇”是《解》卦的“六三”爻爻辞：“负且乘，致寇至，贞吝。”其“象”曰：“负且乘，亦可丑也。自我致戎，又谁咎也。”就是说，刘璋无能，是引寇入室，是咎由自取。这里要注意的，一是强调人事作用，二是，其解《易》风格近于《费氏易》无章句，徒以《象》解《经》。陈寿书史反映出时代易学的变化。

三、王弼的易学与袁宏论史

王弼的易学出现，在易学发展过程中是水到渠成。它作为三玄之一，成为玄学的组成部分之一。易学与老、庄融会成一种新的学术，易学在玄学中的意义，可以归结为这几点。一是易学的变通思想丰富了老庄辩证思想。特别是讲社会盛衰变化的思想，对理解历史是具有特殊的意义。二是易学在讲变化中，特别强调位、时、势的条件思想，对老庄思想具有纠偏的意义。三是易学中丰富的重人事观点，对老庄思想同样是起了纠偏的意义。四是《易》中的讲伦理纲常、名分、等级内容、弥补了老庄所缺。作为玄学，是不拘名教，是一次中世纪的个性解放。因此它要长期为封建统治者所重视，是很困难的，最后只能走上

儒玄合流的途径，而玄学中的易的成分，便是这种变化的内在根据之一。所以后来宋明理学中的易学成为历史兴衰论的基础，便是可以理解的了。

王弼的易学观点保存在他的《周易注》与《周易略例》中。他的易学的特点，可以归结为以下诸端。

第一，言《易》，重在对义理的理解、体悟。“夫象者，出意者也；言者，明象者也。……故言者，所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。”“得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。”（《周易略例·明象》）这里我们应当体会到，王弼重义理，但并不否定象数的意义。只不过认识事物不停留在象画上面，应当进一步升华。易学到了王弼，不只是摆脱了两汉象数的繁琐、神秘，重要的是体现了人们对世界、宇宙以及社会人事认识的升华；虽然他也没有完全摆脱神秘的氛围。所谓“忘”者，是升华的表现；非“无”象数之谓。后人多执此以批评王辅嗣，实不达大旨。

第二，一爻为主论。“凡《彖》者，统论一卦之体者也。一卦之体者，必由一爻为主。”（《周易略例·略例下》另参《明彖》等。）这里有不同情形，我们不做详细讨论，可以体会的是，这是说，讨论事物运动变化，应当从主要矛盾方面入手。

第三，明爻当以通变思想。这就是说对易的变化，不可以一定的说教、一定的观念进行解说。世界上事物变化无穷，各种现象更是错综复杂，执一则贼道。王弼对《易·系辞》的通变思想做了发挥，说：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体，一阴一阳而无穷。”

从史学思想上说，王辅嗣把易学从神学天人感应说中解脱出来，在一定意义上说，对史学家恢复古代易学变通思想以论历史盛衰，提供依据；强调认识事物应当加以抽象升华，象、言、意三者是认识的三个阶段，但重要的是得“意”，史学理论的价值也在这里。认识大千世界万事万物变化，不是在得“象”，而是要升华，得“意”；要从大体上言盛衰、变化；要结合事物变化的时、位等方面条件，言社会的更革。这些对以后的史论产生积极的影响。宋代的理学家的史论，是在史学思想领域内体现出王弼易学的精神。

玄学本身是多种学术的融会，这一点和两汉时期的学术大综合相比较，其差别是明显的。两汉学术在实际上并没有完成学术汇于一的任务。司马谈、司马迁父子力图融会各家的学术，进行学术大总结，最后写出了史家一家之言的《史记》，但他的思想并没有

在社会思潮中成为占支配地位的思想。董仲舒努力罢黜百家，他是以独尊今文经学面孔出现的儒家，“百家”也没有被“罢黜”，只是把图讖纬书等拉在一起，从而构造出两汉主体学术的驳杂景观。

应该说，玄学是融会老庄与易而形成的一种新的学术。易学作为玄学中一个成分，起的积极作用，我们已有分析。这个问题还应当继续思考。在玄学思潮下，史学也受到影响，袁宏的《后汉纪》就是一个典型。

从东汉末的清议，到清谈，从解剖社会问题，到理论思辨，是认识的发展。魏晋玄学历经正始、竹林、元康各个阶段，最后是玄学与儒学的合流。曹魏正始期玄学的代表人物是何晏、王弼。他们认为世界的本体是“无”，天地万物都是以无为本，主张以儒家名教为末，以道家的自然无为，来治理社会。西晋初年的竹林期的玄学代表人物是阮籍、嵇康，重要的人物有所谓的“竹林七贤”，“陈留阮籍、谯国嵇康、河内山涛，三人年皆相比，康年少亚之。预此契者，沛国刘伶、陈留阮咸、河内向秀、琅邪王戎。七人常集于竹林之下，肆意酣畅，故世谓‘竹林七贤’”（见《世说新语》卷二十三《任诞》）。西晋后期的玄学代表人物是郭象，认为“有”自生自化，调和儒道名教观。玄学家尤其是郭象等着重从《庄子》中发掘思想

内涵。

冯友兰先生在《中国哲学史新编》第四册对玄学的评价是：

玄学“辨名析理”的方法提高了中国哲学的理论思维能力，它所讲的“后得的混沌”提高了人的精神境界，它所阐发的超越感，解放感，构成了一代人的精神面貌，所谓晋人风流。但脱离实际是它最大的缺点。怎样纠正这个缺点是后来宋明道学的任务。^①

冯友兰先生指出了魏晋玄学的意义与不足，从总体上来说，是完全正确的。但是，如果考虑到袁宏的史学与玄学，也要指出袁宏特别看重的是《易》，并且把史学与玄学结合起来，在实际上已经在纠正玄学的缺点。袁宏援玄入史，以《易》解史，很有特点。他有一段论说《六经》与诸子的话，以下棋一事为引子，说：

夫奕者之思，尽于一局者也；圣人之明，周于天下者也。苟一局之势未尝尽同，则天下之事岂必相袭哉。故记载废兴，谓之《典》《谟》；集叙歌谣，谓之《诗》《颂》；拟议吉凶，谓之《易》《象》；撰录制

^① 《中国哲学史新编》第四册，人民出版社，1986年，第207页。

度，谓之《礼仪》；编述名迹，谓之《春秋》。然则经籍者，记载先圣之轨迹者也。圣人之迹不同如彼，后之学者欲齐之如此，焉可得哉？故曰：“《诗》之失愚，《书》之失诬，《易》之失贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱”，不可不察。圣人所以存先代之礼，兼六籍之文，将以广物惯心，通于古今之道。今去圣人之世，几将千年矣，风俗民情，治化之术，将数变矣。而汉初诸儒多案《春秋》之中，复有同异……昔仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖，诸子之言纷然轂乱。太史公（司马）谈判而定之，以为六家；班固演其说，而明九流。观其所由，皆圣王之道也。支流区别，各成一家之说。夫物必有宗，事必有主，虽治道弥纶，所明殊方，举其纲契，必有所归。寻史谈之言，以道家为统；班固之论，以儒家为高。二家之说，未知所辩……故道明其本，儒言其用，其可知也矣。（《后汉纪》卷十二。下引《后汉纪》，仅于文中注明卷数）

这可以说是袁宏的《诸子要旨》论，他强调对六艺的态度，是“存先代之礼，兼六籍之文，将以广物惯心，通于古今之道”。诸子之说各异，但最后“必有所归”。他强调的“同”，其倾向是“道明其本，儒言其用”。这也是这个时期的玄学的特点。对他的玄学、易学以及史学思想，可以再作进一步分析。

首先，通过阐发易理，提出“天人之理”。他说：“夫生而乐存，天之性也；困百思通，物之势也；爱而效忠，情之用也。故生苟宜存，则四体之重不可轻也；困必宜通，则天下之欲不可去也，爱必宜用，则北面之节不可废也。此三途者，其于趣舍之分，则有同异之辨矣。统体而观，亦各天人之理也。是以君子行己业，必所托焉。古之道术，有在于此者，明夷隐困而不耻，箕子之心也……是以圣人知天理之区别，即物性之所托，混众流以弘通，不有滞于一方，然后品类不失其所，而天下各遂其生矣。”（卷十七）这里的“天人之理”包含着三层意思，其一，天之性、物之势和情之用，不是一回事，但总体而观，各为“天人之理”的体现。重生，存欲，讲“北面之节”，即“礼”，三者有同异，但“亦各天人之理”。其二，这种天人之理是社会中人行动的准则。其三，人群有区分，也是天人之理的差别。袁氏所论和宋儒的天理说不完全一样，但可以看出两者又有相通的地方。袁氏从阴阳二气相互作用以阐发这种“理”，说：

夫物有方，事有类。阳者从阳，阴者从阴。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则天地人物各以理应矣。故干其一物，是亏其气，所犯弥众，所以寒暑不调，四时失序，盖由斯也。……由斯观之，自三代以下，刑罚失中，枉死无辜几将半，

而欲阴阳和调、水旱以时，其可得乎？若能宽以临民，简以役物，罚惧其滥，虽不能万物调畅，同符在昔，免夫甚泰之灾，固远矣。（卷十一）

这些地方，我们以后在宋儒那里，如程颐的《伊川易传》中，找到类似的议论。袁氏进而由《易》理论定纲常等级的“自然之理”。他说：“《易》称‘地道无成而代有终’，礼有妇人三从之义。然则后妃之在于钦承天敬恭中馈而已。故虽人母之尊，不得令于国。必有从于臣子者，则柔之性也。夫男女之别，自然之理；君臣酬咨，通物所因也。故百司并在，相与率职，必祠焉而后行。故有朝会享燕之礼、造膝请问之事，此盖内外之分，不可得而同者也。古之王者，必辟四门，开四聪，兼亲贤而听受焉，所以通天下之才而示物至公也……三代之道也。”（卷十二）袁宏在史论中提出的名教思想，一方面强调名分等级，又一方面以“任自然”的观点赋予名教论以新内涵，因而和儒家的名教论又有差别。这些和他的易学又是紧密联系在一起。

其次，解《易》以论说历史借鉴对于帝王的重要性。他说：“《书》称‘协和万邦’，《易》曰‘万国咸宁’……由此观之，五等之治，历载弥长，君臣世及，莫有迁去。虽元首不康，诸侯不为失政；一国不治，天下不为之乱。故时有革代之变，而无土崩之

势。郡县之立，祸乱实多……夫安危之势，著于古今，历代之君，莫能创改，而欲天下不乱，其可得乎？呜呼，帝王之道，可不鉴欤？”（卷七）

如果说，上面所引，还是从《易》与《书》的词句内容上得到的启发，那么下面一段话，则表明袁宏是从汉晋的《易》学中领悟到从政、更革应遵循的一般原则。他说：“夫东方者，万物之所始；山岳者，灵气之所宅。故求之物本，必于其始，取其所通，必于所宅……故自黄帝、尧、舜，至于三代，各一封禅，未有中修其礼者也。虽继体之君，时有功德，此盖率复旧业，增修前政，不得仰齐造国，同符改物者也。夫神道贞一，其用不烦；天地易简，其礼尚质。故藉用白茅，贵其诚素，器用陶匏，取其易从。然则封禅之礼，简易可也。”（卷八）袁宏由卦气说，指出震、东方是万物所始，说明了为政者要意识到“求物之本，必于其始”，强调的是继承性的一面，体现出道家为政的“无为而治”的精神，以易简思想与无为而治论点相调和。他在另一处说：“自古在昔，有治之始，圣人顺人心以济乱，因去乱以立法……资大顺以临民，上古之道也。通分理以统物，不易之数也。降逮中世，政繁民弊。牧之者忘简易之可以致治，御之者忽逆顺之所以为理，遂坠先王之大务，营一时之私议，于是乎变诈攻夺之事兴，而巧伪奸吏之俗长矣。”

(卷六)

再者，论定在乱世治理天下与保全性命有内在的一致性。他说：

夫金剛水柔，性之別也；員行方止，器之異也。故善御性者，不違金水之質；善為器者，不易方員之用。物誠有之，人亦宜然。故肆然獨往，不可褻以章服者，山林之性也；鞠躬履方，可屈而為用者，廟堂之材也。是以先王順而通之，使各得其性，故有內外隱顯之道焉。末世凌遲治亂多端，隱者之作，其流眾矣。或利竟滋興，靜以鎮世；或世難連遭，處以全身……（卷五）

在另一處，他直接以《易》論說這一思想。說：“《易》曰：‘无咎无誉’，衰世之道也。若夫洁己而不污其操，守而善而不迁其业，存亡若一，灭身不悔者，此亦贞操之士也。呜呼！天道之行，万物与圣贤并通。及其衰也，君子不得其死，哀哉。”（卷三）这表明他对历史前途的认识上缺乏信心，慨叹在乱世“君子不得其死”的结局。

另外，反对讖纬。他说：“若夫讖记不经之言，奇怪妄异之事，非圣人之道。世祖中兴，王道草昧，格天之功，实赖台辅。不徇选贤，而信讖记之言，拔王梁于司空，委孙臧于上将，失其方矣。苟失其方，

则任非其人，所以众心不悦，民有疑听，岂不宜乎？梁实负罪不暇，（孙）臧亦无所闻焉。《易》曰：‘鼎折足，覆公餗。’此之谓也。”（卷三）这段引自《鼎·九四》爻辞，意味着讖记与《易》的思想是相悖的。《鼎·九四》的“象”辞是：“‘覆公餗，信如何也’”，也是袁氏解说中“众心不悦，民有疑听，岂不宜乎”这一段话发挥的依据。这种解《易》的方式，是言义理的《费氏易》的特点。

袁氏着重阐发《易·系辞》中的通变思想、重人事思想，“经纶治体，用之人之道。”他说：

夫天地之性，非一物也；致物之方，非一道也。是以圣人仰观俯察，而备其法象，所以开物成务，以通天下之志。故有神道焉，有人道焉。微显阐幽，远而必著，聪明正直，遂知来物，神之所为也。智以周变，仁以博施，理财正辞，禁民为非，人之所为也。故将有疑事，或言乎远，必神而明之，以一物心。此应变适会，用之神道者也。辨物设位，官方授能，三五以尽其性，黜陟以昭其功，此经纶治体，用之人道者也。故求之神物，则蓍策存焉；取之人事，则考试陈焉。是故善为治者，必体物宜，参而用之，所以作而无过，各得其方矣。（卷三）

他又说：“《易》称‘天之所助者顺，人之所助者

信。’然则顺之与信，其天人之道乎，得失存亡，斯亦性命之极也。夫向之则吉，背之则凶，顺之至也。推诚则通，易虑则塞，信之极也。顺之与信，存乎一己者也。而吉凶通塞，自外而入，岂非性命之理，致之由己者乎？夫以六合之大，万物之众，一体之所栖宅，犹秋毫之在马背也。其所资因，小许处耳。”（卷二十一）袁宏指出天人之道，天助与人助是两个方
面，天助则顺，人助则信，似乎是折衷的观点，但他以为“顺之与信存乎一己也”，落脚点在“己”。

袁宏后七十年是范曄，他是我国南北朝大史学家，在中国史学史上占有相当重要的地位。这里也附带介绍他以易理论史的特点。范曄谈得失、存亡原因，在天人关系上，同样强调的是人事。只是范氏以易论史，儒家气更浓，表明了史学家着重以儒学理论解释历史的变化，思考历史的出路。在总结历史兴亡上，范曄着眼点是在人事作为上；论及东汉的兴起，他已经将天命说放在一边。《后汉书》的中兴二十八将是一个很好的例子，说：“中兴二十八将，前世以为上应二十八宿，未之详也。然威能感会风云，奋其智勇，称为佐命，亦各志能之士也。”（《后汉书》卷二十二《朱景王杜列传》）

但是，范曄并没有彻底否定天命。说到东汉光武帝兴起，是另一副腔调，说：“皇考南顿君初为济阳

令，以建平元年（前6）十二月甲子夜生光武于县舍，有赤光照室中……是岁县界有嘉禾生，一茎九穗，因名光武曰‘秀’……后望气者苏伯阿为王莽使至南阳，遥望见舂陵郭……喟曰：‘气佳哉，郁郁葱葱。’及始起兵还舂陵，远望舍南，火光赫然属天，有顷不见。初道士西门惠、李守等，亦曰刘秀当为天子。其王者受命，信有符乎？不然，何以能乘时龙而御天哉。”（《后汉书》卷一下《光武帝纪》）以解《易》的语句“乘时龙而御天”，再附会卦气，又保留了图讖说。但范曄和宣布“汉绍尧运”的班固，还是有差别。

他对天命符验一套不再坚持。说：“天命符验，可得而见，未可得而言也。然大致受大福者，归于信顺乎！夫事不以顺，虽强力广谋，不能得也。谋不可得之事，日失忠信，变诈妄生矣，况复苟肆行之，其以欺天乎！虽假符僭称，归将安所容哉”（《后汉书》卷七十五卷《袁术传》）。值得注意的是范氏对两汉的孟京《易》以及各讖纬之书，有一个总的分析，他说：

仲尼称《易》有君子之道焉。曰：“卜筮者尚其占。”占也者，先王所以定祸福，决嫌疑，幽赞于神明，遂知来物者也。若夫阴阳推步之学，往往见于坟记矣。然神经怪牒，玉策金绳，

关扁于明灵之府，封滕于瑶坛之上者，靡得而窥也。至乃《河》、《洛》之文，龟龙之图，箕子之术，师旷之书，纬候之部，钤决之符，皆所以探抽冥蹟，参验人区，时有可闻者焉。其流又有凤角、遁甲、七政、元气、六日七分、逢占、日者、挺专、须臾、孤虚之术，及望云省气，推处祥妖，时亦有以效于事也。而斯道隐远，玄奥难原，故圣人不语怪神，罕言性命。或开末而抑其端，或曲辞以章其义，所谓“民可使由之，不可使知之”。（《后汉书》卷八十二上《方术列传上》）

范晔没有完全否定汉《易》，但已是存疑，着重指出这些讲天人感应的易学以及其它思潮，是“斯道隐远，玄奥难原，故圣人不语怪神，罕言性命”。史家在评史中体现出两晋南北朝《易》学的变化。

其他如干宝、华峤等在史学上有成就，而且他们论史与易学见解又有联系，这些我们将来当作进一步研究。

第六章

易学的总结、 发展与史学(上)

一、唐代学术总结思潮中的易学与史学

经过三国两晋南北朝的大动荡、分化、改组，历史又走上一个新的发展的时期。隋朝如过眼烟云，时间很短，在历史上可以说是从分裂动荡到大统一的中介。经过三百多年的历史盛衰变化，严酷的历史迫使封建王朝不能不进行大总结。思考历史的兴衰得失，成为大唐君王所关心的课题。这种总结包括历史的总结、史学总结以及经学的总结，其中又包括易学的总

结。

——历史的总结。从西晋到隋末，这 350 多年，朝代更迭频繁，阶级矛盾、民族矛盾交织在一起，它给一代帝王提供了丰富的经验教训。在隋末农民大起义后建立起来的唐政权，迫切需要总结历史经验教训，作为维护统治的借鉴，不过三十年时间，修成了八部正史。

唐初，有修梁、陈、北齐、北周历朝史之举，但没有成书。贞观三年（629）重开修梁、陈、北齐、北周及隋五史，贞观十年修成。这五部史书又简称之为“五代史”。贞观二十年修《晋书》，二十二年成书。这已经是六部史书了，后来，李延寿又作成《南》、《北》二史，高宗显庆四年（659），朝廷批准行世。这样一共是八部史书。稍前一点，即高宗显庆元年，《五代史志》成书，附在《隋书》中。在中国二千多年的封建社会中，历代修成的正史是二十四部，其中三分之一是在这三十年修成的，这无疑是一次是历史大总结。

——史学的总结。刘知几的《史通》是继南北朝时期的刘勰的《文心雕龙》和唐代《隋书·经籍志》后，又一部史学总结的作品，是这一时期的史学总结的代表作品。

——经学的总结和易学的总结。

唐初的经学总结表现三种形态。第一种是《隋书》的《经籍志》（简称《隋志》），从文献学角度对历代经学进行总结。目录学经过多次变化，经史子集的四部分类在正史中得到确立，成为目录学的主流分类法，以《易》为首的经学尊崇地位得到确立。

《隋志》把经部书籍放在首要地位，在经籍中，又首列《易》类，著录易类书籍六十九部，五百五十一卷，与《汉志》比较，《隋志》是首列《归藏》。这部书在汉初已散佚，但把它放在易类书之首，是“以备殷易之缺”，体现出重源流的特点。关于易学著述，《经籍志》总结出易学流变过程，说：

……汉初，传《易》者，有田何，何授丁宽，宽授田王孙，王孙授沛人施雠、东海孟喜、琅邪梁丘贺。由是有施、孟、梁丘之学。又有东郡京房，自云受《易》于梁国焦延寿，别为京氏学。尝立，后罢。后汉施、孟、梁丘、京氏，凡四家并立，而传者甚众。汉初又有东莱费直传《易》，其本皆古字，号曰《古文易》。以授琅邪王璜，璜授沛人高相，相以授子康及兰陵毋将永。故有费文之学，行于人间，而未得立。

后汉陈元、郑众，皆传费氏之学。马融又为其传，以授郑玄。（郑）玄作《易注》，荀爽又作《易传》。魏代王肃、王弼并为之注。自是费氏大兴，

高氏遂衰。梁丘、施氏、高氏，亡于西晋。孟氏、京氏，有书无师。梁、陈郑玄、王弼二注，列于国学。齐代唯传郑义。至隋，王注盛行，郑学浸微，今殆绝矣。（《隋书》卷三十二《经籍志一》）

后汉至三国魏，费氏易学盛，王肃、王弼为之注，“费氏大兴，高氏遂衰”。这是一变。至西晋，梁丘、施氏、高氏学失传，有书无师。到了梁、陈，“郑玄、王弼二注，列于国学。齐代唯传郑义”。这是二变。至隋“王注盛行，郑学浸微”。这是三变。总体来说，为费学之嬗变。《隋志》这种易学的总结，体现出考镜源流、辨析细微特点。

《隋志》以对纬书包括《易纬》作出分析，说：“至后汉好图讖，晋世重玄言，穿凿妄作，日以滋生，先王正典，杂之以妖妄，大雅之论，汨之以放诞。陵夷至于近代，去正转疏，无复师资之法。学不心解，专以浮华相尚，豫造杂难，拟为雠对，遂有茈角、反对、互从等诸翻竞之说。驰骋烦言，以紊彝叙，诎诎成欲，而不知变，此学者之蔽也。”可以说，这是对纬书的系统的检讨，并且又把玄言与纬书视为一，从另一个角度看，反映出当时的学术大势，儒玄合流让位于儒学，儒学成为学术正宗。

第二种是对魏晋南北朝易学反思、批评。《史通》是一部总结史学的作品，但其中也有涉及到对易学的

看法,对《汉书》的《五行志》进行了评论,说:“班氏著《志》,抵牾者多。在于《五行》,芜累者尤甚,今辄条其错谬,定为四科:一曰引书失宜,二曰叙事乖理,三曰释灾多滥,四曰古学不精。”从四个方面揭露了包括《京房易》在内的《汉书·五行志》的虚伪与错谬。

第三种是学术理论的思考、总结。唐太宗贞观年间,在进行史学大总结的同时,对经学也进行了一次大总结,孔颖达的《五经正义》的问世,在经学史上是一件大事。其中的《周易正义》是在尊崇王弼的易学前提下,对魏晋南北朝以来的易学进行了一次大总结。除此之外,李鼎祚的《周易集解》与崔憬的《易探玄》也是这个时期总结易学的作品。孔颖达的《周易正义》的影响最大。《周易正义》采王弼和韩康伯的注,总结汉魏的易学的要义。

——论说了“易”的根本意义与作用。孔颖达说:“夫易者,变化之总名,改换之殊称。”(《周易正义卷首》)对于这一认识,清代的大史学思想家章学诚推崇备至,在《文史通义·易教中》开篇说:

孔仲达曰:“夫易者,变化之总名,改换之殊称。”先儒之释《易》义,未有明通若孔氏者也。得其说而推进之,《易》为王者改制之巨典,事与治历明时相表里,其义昭然若揭矣。

我们在论章学诚的易学与史学时,还要谈及这一

点。章氏经世史学思想从孔颖达的易理中得到启发。孔颖达分析历来有关易的含义，所谓变易、不易、简易的意义，接着指出：“故《易》者，所以断天地，理人伦，而明王道，是以画八卦，建五气，以立五常之行；象法乾坤顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义；度时制宜，作为网罟，以佃以渔，以赡民用。于是人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性。”

——重义理，不废象数。孔颖达论说易学的源流，认为：“惟魏王辅嗣之注，独冠古今。”所以他作《正义》，是“先以辅嗣为本，去其华而取其实，欲使信而有征，其文简，其理约，寡而制众，变而能通”（《周易正义序》）。但不废象数，他对包括《乾凿度》这些易纬著作，也很尊重。他在《疏》中博取众家。这些对易学的发展固然重要，但于史学的发展也产生不可忽视的影响。宋朝的程颐等理学家，着重发挥易学的义理说，以论说历史的变化与更革之道。

——注意到《易》中的忧患意识。在《正义卷首》中，引诸家之说，“论卦辞爻辞谁作”，说：“案，《系辞》云：‘《易》之兴也，其于中古乎，作《易》者其有忧患乎。’又曰：‘《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪！’又《乾凿度》云：……故史迁云：‘文王囚而演《易》’，即是作《易》者其有忧患乎。郑学之徒并依此说也。”

孔氏论卦爻辞作者时，特别强调《易》是忧患之世的产物。从时代特点上论及《易》的作者，是一种历史意识。龚自珍说：“良史忧世，”也是《周易》的史识和继承。

唐代史家在历史大总结中，运用通变思想来评论史事，只有在这个方面，我们就可以看出易理在史学中的意义。魏徵说：“圣人举事，贵在相时，时或未可，理资通变。”（《全唐文》卷一百四十一）以“时”作为通变思想的核心内容。《隋书》的《虞世基传》引虞氏的《讲武赋》，说：“夫玩居常者，未可论匡济之功，应变通者，然后见帝王之略。”此外，唐太宗为《晋书》的《宣帝纪》写“论”，指出治乱无常，“顺理而举易为力，背时而动难为功”，提出了“顺理”而治，在历史兴衰中的意义。这些地方没有直接引用《易》，但可以体察出作者的认识中具有易学观念。

但是我们也看到，唐代学术总结，从总体上看，是太宗努力寻找治世的经验，他关心的是历史盛衰的经验教训，没有汇合各种学术以形成一种新的学术。易学的义理在史书中被引用，但只有和其它经籍一道用来说明历史的具体经验，而没有从《易》的思维方式中得到对世界、社会、历史的深刻理解。因而唐代的易学总结与史学总结没有融成一个有机的整体，所

以各种流派学术沿着各自的途径向前发展。

到了唐中期以后，经历了大历年间经学变化，学术总结向着更高方向发展。当时思潮是复杂的，“言‘理’‘道’者众”。（《柳河东集》卷三十一《与吕道州温论非国语书》）就实际情形来看，有这样几种情形，一是韩愈的严守儒家道统观。一是驳杂的谈“理”与“道”的观点，柳宗元批评这种人是“其言本儒术，则迂回茫洋而不知所适”。还有就是柳宗元的以儒家为主，融会儒、道、释各家的“理道”论，不但要融会各家的学术，还要把《易》与《论语》“同而通之”（《柳河东集》卷二十五《送僧浩初序》）。柳宗元的主张预示着学术将要发生的变化。在融会儒释道基础上产生出一种新的学术，即理学，是学术发展的必然。《易》学在新的学术中是一种生动活泼的辩证法的因素，对未来的史学产生多方面的影响。

二、宋代易学发展与史学

宋代史学家除欧阳修、司马光、朱熹外，其他如李焘、李心传、吕祖谦、洪迈、王应麟以及元代的马端临、胡三省等在理学史、易学史上都是有成就的。其易学形成他们的理学观念，也是他们历史观的哲理基础。理学家程颐是宋代义理易学的代表，是理学

家，在史学思想史上同样有很重要的地位。象数派易学代表人物邵雍的历史观、古史观，有他独到的见解。

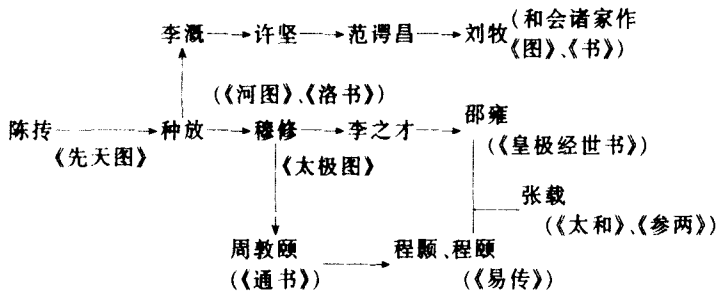
清代《四库全书总目》的作者，曾经将易学分成两派六宗。说：

……而《易》则寓于卜筮，故《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也，一变而为京、焦，入于机祥；再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄，一变而为胡瑗、程子，始阐明儒理；再变而李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端，此两派六宗已互相攻驳。（《四库全书总目·经部一》）

象数与义理两派在宋代都是一个重要的发展阶段，但我们应当看到，宋代的义理派易学代表人物，欧阳修是应当提及的，其重要性不在胡瑗之下。以史证易，也不当始于李光、杨万里。实际上，以史解易在欧阳修、司马光那里，已经看得很清楚。即使是象数派、图书派，又何尝不言史？

关于宋代易学传授源流，《宋史·朱震传》说：陈抟以《先天图》传种放，（种）放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。（种）放以《河图》、《洛书》传

李溉，(李)溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。是时，张载讲学于二程、邵雍之间。故雍著《皇极经世书》，(刘)牧陈天地五十有五之数。敦颐作《通书》，程颐著《易传》，(张)造太和、参两篇。我们可以列表以示之：



对于这样的严整的传授系统，对于这种传授源流，源头又归结为陈抟一人，对此，学人之间有不同的看法，我也不相信，姑备一说吧。又如张载是否是“讲学于二程之间”，学者看法也不尽一致。但我们大致可以看出易学两派在宋代的学脉状况。

宋代易学的发展，学派繁荣、学理繁富，这些方方面面的进展，都是以前所没有的。我们还要注意到，宋易发展，还体现在它基本上摒弃了汉易粗鄙的天人感应的理论；宋易作为理学的哲理基础，融会成一种新的学理，这就是理学，有人称之为新儒学。

(Neo-Confucianism)，完成了魏晋玄学未竟之业。

两宋的易学对史学产生的影响，可以归结为以下几个方面。

——贯通思考天人古今的变化与发展。《皇极经世书》是贯通天人古今的一部著作。以元会运世日月星辰，编排宇宙与历史的行程，编列出由阴阳刚柔相交到人的出现、唐尧以后的中国历史，从开物到闭物，人类社会历史在整个宇宙运动中只是一个极小的阶段。在这样的过程中，历史经过皇帝王霸各个时段。再如周敦颐的易学也是编织天人宇宙的结构图式。把天地形成、男女出现到社会等级结构的形成，用一图式展示，表达自己对历史的理解。

——对人类起源与初民社会提出自己的看法，从而丰富了古史观念。无论是义理派还是象数派的易学家，在这方面都有贡献。如二程从阴阳说气，又以气解释“人”的出现，肯定“太古之时，人物同生”和“纯气为人，繁气为物”的观点（《程氏遗书》卷十八）。邵雍说明人的出现，还从体征上与饮食结构不同方面，指出人与动物的区别，说：“人之骨巨而体繁，木之干巨而叶繁，应天地之数也。动者，体横；植者，体纵。人宜横而反纵也。飞者，食木；走者，食草，人皆兼之而食飞、走也，故最贵于万物也”（《皇极经世书》卷十二《观物外篇上》）。朱熹也有类

似的论述。

——通过易理的阐发，论说天理支配历史的兴衰变化，特别是要提出的是一些易学家在解易中，显示出的思考历史兴衰变通的史学认识。杨万里说：“易者，何也？易之为言变也，易者，圣人通变之书也。何谓变？盖阴阳太极之变也。五行，阴阳之变也。人与万物，五行之变也；万事，人与万物之变也。古初以迄于今，万事之变未已也。其作也，一得一失；而其究也，一治一乱。圣人有忧焉，于是幽观其通而逆洊其图。《易》之所以作也，《易》之为言变也，故《易》者，圣人通变之书也”。（《诚斋易传原序》）但他把《易》之通变归结为“中正”，则又是不通的一面。

而王应麟由《易》来论述历史过程，说到封建井田问题时说：

“乾”、“坤”之次“坎”。曰：建侯封建之法与天地并立，至秦始变。贾山有言：周盖千八百国。以九州之民，养千八百国之君，用民之力，不过岁三日，什一而籍，君有余财，民有余力而颂声作。秦皇帝以千百八国之民自养，力罢不能胜其役；财尽不能胜其求。以是观之，封建，天下之公也；郡县，一人之私也。（《通鉴答问》卷二《分天下为三十六郡》）

以易理说历史过程，认为秦以前是公天下，秦以后是私天下，这个观点和朱熹相通，和马端临相近。

——由论易学进而述说学术的渊源流变。李心传是大史学家，他写有《建炎以来系年要录》与《建炎以来朝野杂记》二书，“为史家所重，而经术亦颇究心”（《四库全书总目》卷三）。他所作的《丙子学易编》在论学术渊源上，很能看出特色来。

——以易理论说社会变革，这些在下面要着重说明的。

——在文献上对《易》的著录达一个新的水平。除正史的《艺文志》、《通志·艺文略》外，应当提到的是马端临的《文献通考》的一百七十五、一百七十六两卷对易学著作的著录。马贵与发扬了考镜源流的学术精神，重视收录了列代学人对易学著作和学者的评论。马端临的父亲马廷鸾在评《郑东卿易卦疑难图二十五卷》说：“此书本五行卦气之说，而象数义理出焉。无朱子发之琐碎、戴师愈之矫伪。读之时会有会心之者，必宿儒所著。”而这一点又为马端临在评《伊川易传》时加以发挥，说：

按，伊川之《易》精于义理，而略卜筮象数，此固先儒之说，然愚以为，《易》之象数卜筮岂出于义理之外？尝盖有此理则有此象、有此数。而卜筮之说，其所谓趋吉避凶、惠迪从逆云

者，又未尝不一出于义理。平时本诸践履，则观象玩辞，此义理也；一旦谋及卜筮，则观变玩占，亦此义理也。初不必岐而二之。

然言出圣贤之口，则单辞片语皆有妙理。假借旁通悉为至教，往往多借《易》以明理，初不拘于说《易》也，自夫子而然矣。何也？君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之，为《乾·九二》而言也，而《乾》之“九二”岂有学问宽仁之义乎？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉，为《咸·九四》而言也，而《咸》之“九四”岂有岁时代谢之义乎？盖其初因讲《易》，遂借《易》以言理，言理虽精，而于《易》此卦此爻之旨则远矣。如程子因“君子豹变”而发为自暴自弃之论，因“君子得舆”而发为“匪风下泉”之论，亦是意也。晦庵所谓不看本文，自成一书者是已。（《文献通考》卷一百七十六《经籍考三》）

马廷鸾、马端临父子是宗朱子学，但又有心学的痕迹。这就是马端临会象数与义理为一的路数。南宋到元，朱子学大兴，但朱陆合流，学者在宗朱的同时，很多偏向于陆。马氏父子的易学与史学都反映这个特点。

第七章

易学的总结、 发展与史学(下)

宋仁宗庆历年间学术发生一大变，疑古思潮波及到易学，疑《系辞》，辨《河图》、《洛书》，是一个重要的内容。发明经旨是当时思潮的另一个方面，易学为兴起的理学提供了哲理的基础。史学思想的变动体现出易学的影响。在论说易学对史学影响的一般表现后，有必要就几个主要史学家作一点细致分析，以见易学与史学变化的因缘联结。

一、欧阳修的易学、理学与史学

欧阳修在我国学术史上占有相当重要的地位，他

是一位政治家、思想家，也是开风气的伟大的文学家、史学家。深入研究欧阳修在每一个领域的成就，有助于从整体上思考欧阳修的学术与学风特征；也只有从整体上把握欧阳修的学术精神，我们才能更好地理解欧阳修在每一个领域内学术上的特色。

欧阳修的史学与他的理学紧密联系在一起，而他的理学又是和他的易学见解相联结。可以说，欧阳修的易学是他的理学基础，而他的理学又是他的史学思想的哲理基础。因此，把欧氏的易学、理学与史学联结在一起思考，才能更好地认识庐陵史学的特点。

宋代理学始于安定（胡瑗）、泰山（孙复）、徂徕（石介）三先生，“始以师道明正学”。欧阳修在宋代理学上占有重要的地位，他是宋代理学先驱者之一。全祖望在《庆历五先生书院记》中说：

有宋真、仁宗之际，儒林之草昧也。当时濂、洛之徒方萌芽而未出，而睢阳戚氏在宋，泰山孙氏在齐，安定胡氏在吴，相互讲明正学，自拔于尘俗之中。亦会值贤者朝，定阳韩忠献公、高平范文正公、乐安欧阳文忠公皆卓然有见于道之大概，左提右挈，于是学校遍于四方，师儒之道以立。而李挺之、邵古叟辈以经术和之。说者以为濂洛之前茅也。（《宋元学案》卷三《高平学案》）

欧阳修作为濂洛前茅之一，他对理学发生发展的贡献，可以从以下几点加以说明。首先，他勇于疑经，张起疑古辨伪的旗帜，特别是对《易》、《诗》等的认识上，有一种清醒的意识。这为经学变化、理学的兴起，廓清了道路。宋人学术风气至宋仁宗庆历年间发生一大变化。其中一个主要方面是疑古辨伪思潮的出现。陆游说：“唐及国初，学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎！自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及；然排《系辞》、毁《周礼》、疑《孟子》，讥《书》之《胤征》、《顾命》，黜《诗》之《序》，不难于议经，况传注乎？”（《困学纪闻》卷八《经说》）宋代社会政治经济的发展，上层建筑要随着变化。旧有的意识形态为适应新的形势，从内容到形式都必须更新，疑古辨伪是旧的突破，也是新的意识形态产生的前提与条件。欧阳修在宋人的疑古辨伪中是开风气的人物，他自称自己是孔子以后二千年来敢于疑古的第一人。他说：

余尝哀夫学者知守经以笃信，而不知伪说之乱经也，屡为说以黜之，而学者溺于其久习之传，反駁然非余以一人之见，决千岁不可考之是非，欲夺众人之所信，徒自守而世莫之从也。余以谓自孔子没至今，二千岁之间，有一欧阳修者为是说矣。又二千岁，焉知无一人焉与修同其说

也。（《居士集》卷四十三《廖氏文集序》）

在笃信经传的中国中古时期，欧阳修敢于力排旧说，对传统经籍和后儒的传注，提出质疑，打起辨伪大旗，疑《易传》、疑《诗序》、疑《周礼》，开一代新风。欧阳修在易学上一个重大的贡献，提出《十翼》非孔子作，这也是他在当时辨伪思潮中，最引人注目的地方之一。他说：

童子问曰：《系辞》非圣人之作乎？曰：何独《系辞》焉，《文言》、《说卦》而下，皆非圣人之作，而众说淆乱，亦非一人之言也。（《易童子问》卷三）

他从语言文字上，从经传之间关系上，指出《易传》为圣人之作的说法，不可相信。欧阳修在同一篇文章中说：“余之所以知《系辞》而下非圣人之作者，以其言繁衍丛脞而乖戾也。”《文言》中的“子曰”是经师解经之言，《说卦》、《杂卦》为“筮人之占书”，《易传》不是圣人所作，也不是一人之言。他甚至说，《系辞》是“僭伪之书”，又说：“《十翼》不知起于何人？自秦汉以来，大儒所不论也。”

对《河图》、《洛书》，欧阳修也提出质疑，说：“河出《图》，洛出《书》，圣人幽赞神明而生蓍；两仪生四象，若此者，非圣人之言也。凡学之不通者，惑此者也。知此，然后知《易》矣”（《居士外集》卷

十《易或问》)。《河图》、《洛书》等，是曲学之士牵合以通其说造出来的。这些看法表明欧阳修在学术上的一种清醒意识。他分析历来学者对《易》的几种态度，特别称道这样一种见解，说：“《易》之为书，无所不备。故为其说者，亦无所不之，盖滞者执于象数以为用，通者流于变化而无穷。语精微者务极幽深，喜夸诞者不胜其广大，苟非其正，则失而皆入于贼。若其推天地之理，以明人事之始终，而不失其正，则王（弼）氏超然远出于前人。惜乎不幸短命，而不得卒其业也。张子（载）之学，其勤至矣，而其说亦详焉，其为自序，尤所发明”（《居士外集》卷十四《张令注（周易）序》）。因此，他推崇易的义理之学，欧阳修沿着这个治易方向发展自己的学术，拨去历代学人加在《周易》上的云山雾罩。

此外，他在疑《周礼》、辨《诗序》上也都是十分突出的。《四库全书总目》的作者说：“自唐以来，说《诗》者，莫敢议毛、郑，虽老师宿儒，亦谨守《小序》。至两宋而新义日增，旧说几废，推原所始，实发于欧阳修。”（见该书卷十五）此外，在辨古史等方面，欧阳修也是敢于突破前人陈见，提出自己的独到的见解（见《居士集》卷四十三《帝王世次图序》）。

应该看到，欧阳修的疑古辨伪是要恢复经的本来

面目，“经之所书，予所信也；经所不言，予不知也。”他反对的是旧经学对《经》的歪曲，说“《经》不待《传》而通者，十七、八；因《传》而惑者，十五、六”（《居士集》卷十八《春秋或问》）。欧阳修从“致用”的角度认识《经》，这种“用”首先在传圣人之道。“六经，万世之法。”知古明道，在习经，曲学之士解经，失经之本意。通过辩论以求经之本意终而达到明道的目的。这期间，他特别强调恢复《易》之本来面目，具有重要的意义，因为：“六经皆载圣人之道，而《易》著圣人之用。”（《居士集》卷四十二《送王陶序》）归结起来，是要求突破旧经学的束缚，恢复古代经籍本来的面目，以建立新的理论体系，这些是理学产生的必要前提。

其次，通过阐释《易》学的精蕴，提出“理”的论述。欧阳修的易学著作主要的有《易童子问》三卷，其它如《易或问》、《明用》、《传易图序》、《张令注（周易）序》以及《送张唐民归青州序》等篇章，都阐发对易学的见解，并进而表述了关于理的认识。他从《周易》论述自然和社会变化的思想中，体会出事物发展之“理”的要义，“困极而后亨，物之常理也”（《易童子问》卷二）。他又说：“凡物极而不变，则弊；变则通。故曰：吉也。物无变，变无不通，此天理之自然也。”（《居士集》卷十八《明用》）这里明

确提出“天理”的概念。这种天理他又称之为“道”。道是高于万物、支配万物的，他说：“道无常名，所以尊于万物；君有常道，所以尊于四海。然则无常以应物为功，有常以执道为本，达有无之至理，适用舍之深机，诘之难以言穷，推之不以迹见”（《笔说·道无常名说》）。理是客观的一种必然。理又是世界的矛盾运动对立双方转化的体现，“‘物莫能两大’，此自然之势也……夫物极则反，数穷则变，此理之常也”（《居士集》卷十七《本论下》）。理在万事万物之中，在社会人事之中，所以他又称之为“天人之理”，说：“夫天非不好善，其不胜于人力者，其势之然欤，此所谓天人之理，在于《周易》否泰消长之卦。”（《居士集》卷四十二《送张唐民归青州序》）以这种天人之理，论历史兴衰时，他又称之为“人理”。下面我们还要谈到这一点。

可以说，没有欧阳修的易学的探讨，也就不可能有他的理学的建树，从而也会局限他的史学思想的深化。

当然，我们也要看到，欧阳修作为理学的先驱，他的理学体系还没有构成，对于天、人、性、命等的阐发缺乏深度。他说：

夫利命仁之为道也，渊深而难明，广博而难详。若乃诱生民以至教，周万物而不遗，草木贵

殖而无知，所以遂其生，趾喙行息而不知，所以达其乐。物性莫不欲茂，则薰之以太和。人情莫不欲寿，则济之以不夭。滞者则导之使达；蒙者开之使明；衣被群生，赡足万类，此上之利下及于物，圣人达之以和于义也，则利之为道，岂不大哉。函五行之秀气，兼二仪之肖貌，禀尔至命，得之自天，厥生而静谓之性，触物而动感其欲，派而为贤愚，诱而为善恶，贤愚所以异贵贱，善恶所以定吉凶，贫富穷达，死生夭寿，赋分而有定，循环而无端，圣人达之，内照乎神明，小人逆之，外灭于天理，则命之为义，岂不达哉。又若兼百行以全美，居五常而称首，爱人而及物，力行而能近，守而行之，一日由乎复礼，推而引之，天下称乎达道，则仁之为理，岂不盛哉。（《居士外集》卷二十五《夫子罕言利命仁论》）

这里提出了太和、利、命、情、仁、义、气、五行和五常、天理等范畴，把利命仁等作为“道”的内涵。但是，这些范畴并没有严格的界定，各处范畴之间的关系没有明确的阐释，所有这些显示欧阳修的理学还没有构成一个体系。

另外，欧阳修由他的易学观点出发，阐发关于道的见解，体现出他的重人事的思想，但是另一方面又

没有否定鬼神之道的作用。他说：

然会而通之，天地神人，无以异也。使其不与于人乎，修吾人事而已；使其有与于人乎，与人之情无以异也，亦修吾人事而已；夫专人事，则天地鬼神之道废；参焉，则人事惑。使人事修，则不废天地鬼神之道者，《谦》之“彖”详矣；治乱在人而天不与者，《否》、《泰》之“彖”详矣。推是而之焉，《易》之道尽矣。（《居士外集》卷十《易或问》）

他的易学思想重心在于论述“治乱在人而天不与者”。但是在他看来《易》各卦的彖辞思想并不一致，如何统一，他没有回答。他只是说各方面都要兼顾到，才能使“《易》之道尽矣”。这反映他的易学、理学思想折中的一面和不成熟的一面。这一点，在他的史论中同样反映出来。

欧阳修与宋代理学家学术精神相通，从另一个侧面反映欧阳修学问的特征。欧阳修理学与他的易学密不可分，构成了他的学术的哲理基础，这对他的史学思想产生了多方面的影响。

1. 欧阳修论历史兴衰之理。

欧阳修已经提出了“天理”论，并且意识到理是一种事物变化发展的必然，贯穿于自然社会运动变化中。他认为支配社会历史兴衰运动的是“人理”，而

“人理”是封建纲常。在论及五代历史时，他说：五代是“干戈贼乱之世，礼乐崩坏，三纲五常之道绝，而先王之制度文章扫地而尽于是矣……是岂可以人理责哉”（《新五代史》卷十七《晋家人传》）。五代人理破坏，从而陷入了贼乱之世。唐代高宗由于“溺爱衽席”，因此“貽祸家邦”。欧阳修说：“呜呼，父子夫妇之间，可谓难哉，可不慎哉”。（《新唐书》卷三《高宗本纪》）纲常伦理道德沦丧，国家也就要衰亡，他说：

礼义，治人之大法；廉耻，立人之大节。盖
不廉，则无所不取；不耻，则无所不为。人而如
此，则祸乱败亡亦无所不至。（《新五代史》卷五
十四《杂传》）

认为维持纲常伦理道德，是社会治乱的关节，这样的观点并不新鲜。欧阳修的贡献在于，他以“人理”的概念来概括这种认识，社会的治乱兴衰是受“理”的支配。纲常的变化是历史兴衰大势形成的原因，他说：“道德仁义，所以为治，而法制纲纪亦所以维持之也。自古乱亡之国，必先坏其法制而后乱从之。乱与坏相乘，至荡然无复纲纪，则必极于大乱而后返，此势之然也，五代之际是也”。（《新五代史》卷四十六《杂传》）欧阳修认为纲常伦理是维系社会兴盛治安的根本，从这个根本观点出发，提出了历史变化的

“理”与“势”的思想，反映了他对历史的认识开始向哲理化方向发展。

在欧阳修看来，《易》的精神在于体现出历史盛衰之理：“文王遭纣之乱，有忧天下之心，有虑万世之态，而无所发，以谓卦爻起于奇偶之数，阴阳交错成文，有君子小人进退动静刚柔之象，而治乱盛衰得失之理具焉，因假以寓其言，而名之曰《易》”（《居士集》卷十八）。这种历史的兴衰之理又是重在人事。因此在他的史著中贯穿这种精神。欧阳修说：“盛衰之理，虽曰天命，岂非人事哉。”五代时期后唐大理寺少卿康澄曾说过，治理国家对于天变不必恐惧，可怕的是人事上的失误，这就是他的“五不足惧”与“六深可畏”的观点。欧阳修赞成这种看法。所谓五不足惧是：三辰失行不足惧，天象变见不足惧，小人讹言不足惧，山川崩竭不足惧，水旱虫蝗不足惧。六深可畏是：贤士藏匿深可畏，四民迁业深可畏，上下相徇深可畏，廉耻道消深可畏，毁誉失真深可畏，直言不闻深可畏。这就把“盛衰之理”重在人事的观点具体化了。欧阳修把这种观点加以普遍化，说：“然（康）澄之言，岂止一时之病，凡为国者，可不戒哉。”（《新五代史》卷六《唐本纪》）

把欧阳修论兴衰重人事的思想具体地归纳一下，首先，是他的“德政”论。他说：“自古受命之君，

非有德不王”。（《新唐书》卷一《高祖本纪》）就是说，即使如先儒所说，帝王是命于天，但是没有德，还是不能长治久安。他以隋唐的历史为证，说：“考隋唐地理之广狭、户口盈耗与州县废置，其盛衰治乱兴亡可以见矣。盖自古为天下者，务广德而不务广地，德不足矣，地虽广莫能守也。呜呼，盛极必衰，虽曰势使之然，而殆忽骄满，常因盛大，可不戒哉！”（《新唐书》卷三十七《地理志一》）

其次，论说德政的内容是重民爱民。《新唐书》的《五行志》否定天意能支配社会，说：“盖王者之有天下也，顺天地以治人，而取不过度，则天地顺成，万物茂盛，而民以安乐，谓之至治。”与此相反，则是“民被其害而愁苦”，是谓乱政。欧阳修总结历史的经验教训，说：“古之善治其国而爱养斯民者，必立经常简易之法，使上爱物以养其下，下勉力以事其上，上足而下不困”（《新唐书》卷五十一《食货志》）。善治国者必须爱民，这就是关键。

复次，欧阳修进而通过对易理的阐发，提出“损君益民”、“顺民”的思想。在《易童子问》卷二中，他说《损》卦的“彖”辞的思想，是：“损民而益君，损矣；损君而益民，益矣。”“使民忘其劳与死者，非顺天应人则不可。”解说《节》卦的“彖”辞，说：“节以制度，不伤财，不害民者是也。”把减轻百姓的

负担作为重民、爱民的内容。

欧阳修写《新五代史》揭露五代统治者对人民的盘剥，称赞爱惜民力的循吏，说：“呜呼，五代之民，其何以堪之哉。上输兵赋之急，下困剥敛之苛……盖自天子皆以贿赂为事实，则为民者其何以堪之哉！”（《新五代史》卷四十六《杂传》）因此，历史上的廉吏就值得称道。

欧阳修重人事的思想也反映在他对灾祥说、天人感应说的批判上：“圣人急于人事者也，天人之际罕言焉”（《易童子问》卷一）。又说：《易》之为说，“止于人事而已，天不与也”。（《居士外集》卷十《易或问》）这种易学思想贯彻在修史中便是“书人不书天”的主张。他在《新五代史》中明确说明《本纪》在纪传体史书各个部分中，处在“经”的位置上，修史的原则也应该是“书人不书天”。他说：

昔孔子作《春秋》而天人备，予述《本纪》，书人而不书天，予何敢异于圣人哉。其文虽异，其意一也……然则王者君天下，子生民，布德行政，以顺人心，是之谓奉天。至于三辰五星常动而不息，不能无盈缩差忒之变，而占之有中有不中，不可以为常者，有司之事也。《本纪》所述人君行事详矣，其兴亡治乱可以见。至于三辰五星逆顺变见，有司之所占者，故以其官志之，以

备司天之所考。

呜呼，圣人既没而异端起。自秦汉以来，学者惑于灾异矣，天文五行之说，不胜其繁也。予之所述，不得不异乎《春秋》也，考者可以知焉。（《新五代史》卷五十九《司天考第二》）

欧阳修的历史观是重人事，但又没有完全否定天道，说：“夫专人事，则天地鬼神之道废；参焉，则人事惑，使人事修，则不废天地鬼神之道者，《谦》之‘彖’详矣。治乱在人而天不与者，《否》、《泰》之‘彖’详矣。推而之焉，《易》之道尽矣。”（《居士外集》卷十《易或问》）《新五代史》的《司天考》具体地称之为“两存”：“盖圣人不绝天于人，亦不以天参人，绝天于人则天道废，以天参人则人事惑，故常存而不究也”。（《新五代史》卷五十九《司天考第二》）这些地方连表述文字都是他在论《易》的语言。

无论怎样说，“书人不书天”的原则是已经突破了旧经学的藩篱。历代学者“惑于灾异”，以天人感应理论，把灾变祥瑞天象和社会人事、兴亡治乱硬扯在一起，这实在是“不胜其繁”。所以欧阳修写史，特别是写和旧史《天文志》等内容相近的《司天考》时，进行更革，这就是他说的“予之所述，不得不异乎《春秋》也”。

欧阳修特别强调《易》的经世思想与忧患意识，他说：“六经皆载圣人之道，而《易》著圣人之用。”（《居士集》卷四十二《送王陶序》）因此他关注现实，可以说是他的易学见解的反映。

书法义例的观点与欧阳修的正统论与他的易学、春秋学观点相通。欧阳修在理解《易》与其它经籍上，是务实的态度。但《图》、《书》的解说者，“大抵学《易》者，莫不欲尊其书，故务为奇说以神之，至其自相乖戾，则曲为牵合而不能通也”（《易童子问》卷三）。他反对曲学之士离开经文本身，以自己的臆断解经、解《易》。他的经学、理学求实的观点，也成为他理解历史、写史的指导思想。

鲁隐公南面治其国，臣其吏民者十余年，死而入庙，立谥称“公”，则当时鲁人孰谓息姑不为君也。孔子修《春秋》，凡与诸侯盟会行师命将，一以“公”书之，于其卒也，书曰：“公薨”。则圣人何尝异隐（公）于他公也。据（《春秋》）经，隐公立十一年而薨。则左氏何从而知其摄？《公羊》、《穀梁》何从而见其有让桓之迹……故某常告学者：慎于述作，诚以是也。（《居士外集》卷十八《答徐无党第一书》）

欧阳修以事实说明所谓的《春秋》书法，不符合历史的实际；这些书法，也不合《经》的原意，对人们理解

《春秋》只能增加思想上的混乱，是无益有害的，欧阳修形象地说是“患沙浑水，而投土益之”。因此，他主张丢掉《春秋》书法读《春秋》，才能真正地理解《春秋》的原意，“不若沙土尽去，则水清而明矣”。

同样，治《春秋》的曲学之士，在《春秋》书年书月上也大做文章，演绎出微言大义来。《春秋》开篇写道：“元年春王正月”。这本没有什么奥义，但是历来治《春秋》的学者，包括孙复这样的理学家，都认为这样的书法，是孔子行大中之法，欧阳修认为这同样是“曲学之士”编出来的。他说：

呜呼，人君即位称元年，常事尔，古不以为重也，孔子未修《春秋》其前固已如此，虽暴君昏主，妄庸之史，其记事先后远近，莫不以岁月一、二数之，乃理之自然也。其谓“一”亦未尝有法，盖古人之语尔。及后世曲学之士始谓孔子书“元年”，为《春秋》大法，遂以改元为重事。（《新五代史》卷十《汉本纪·隐帝》）

关于《春秋》一书记事始于鲁隐公元年，终于获麟，时间上的断限，没有什么大经大法。欧阳修认为《春秋》中有褒贬，但没有字字寓褒贬。在写《新五代史》时，欧阳修也遇到困惑，感到行《春秋》之法，是很困难的，说：“《春秋》之法，是非与夺之际，难矣哉。”（《新五代史》卷十三《梁家人传》）欧阳修

反对《春秋》字字寓褒贬说，反对牵强附会地编造《春秋》书法。从欧阳修的实践过程中、从他的编修的史书看，他治史、是重褒贬也重事实。

《春秋》史学的精神，他认为是“惟不没其实以著其罪，而信乎后世”。（《新五代史》卷二《梁本纪·太祖下》）因此，《四库全书总目》作者说欧阳修不重事实，“大致褒贬祖《春秋》，故义例谨严，叙事祖《史记》，故文章高简，而事实不甚经意”。（《新五代史》卷二《梁本纪·太祖下》）钱大昕说：“欧公《本纪》，颇慕《春秋》褒贬之法，而其病即在此。”（《十驾斋养新录》卷十三《唐书直笔新例》）也是说欧阳修重《春秋》书法，重褒贬，而轻事实。这些看法不符合事实，也不了解欧阳修治史的真实心。欧阳修治《易》、治史都体现求实的思想。

与《春秋》书法相关的另一个问题，是对正统的看法。欧阳修的尊王大一统思想与求实思想结合，形成的他的正统论。他在解《易》的“比”卦时，说：“盖王者之于天下，不可以独比也，故建为万国，君以诸侯，使其民各比其君，而万国之君共比于王，则视天下，如身之使臂，臂之使指矣”（《易童子问》卷一）。根据历史的实际，他提出对“正统”的理解，说：“正者，所以正天下之不正也。统者，所以合天下之不一也。然后正统之论作。”（《居士集》卷十六

《正统论上》)也就是说,只有在事实上建立起大一统的皇朝,才能称之“正统”。具体地说,中国历史的正统皇朝有三个类型。一是“居天下之正,卒能合天下于一”。如尧、舜、夏、商、周、秦、汉、唐。二是“虽不得其正,卒能合天下于一”。如晋、隋。第三种类型是“居其正而不能合天下于一”,如“周平王之有吴徐是也”。欧阳修从中国历史的实际出发,不硬编排正统顺序图,认为中国历史上的正统是三续三绝。他说:

故正统之序,上自尧舜,历夏商周秦汉而绝,晋得之而又绝,隋唐得之而又绝。自尧舜以来,三绝而复续,惟有绝而有续,然后是非公、予夺当,而正统明。(《居士集》卷十六《正统论下》)

欧阳修的正统三续三绝的见解,较好地对统一皇朝的历史和分裂割据时期的历史作出说明,从而可以避免对历史作过分曲解。总之,欧阳修的易学、理学与史学是有机的整体,只有从这个总体上把握欧阳修的学术,才能从根本上理解庐陵史学的特点。

二、《程氏易传》与程颐的历史观

宋代理学家程颐和他的哥哥程颢,即人们通常说

的二程，是理学的奠基人，是理学史上的洛学创始人。程颐也是易学史上的义理学派的代表。他的《程氏易传》（又称之为《伊川易传》）是他的理学代表作，也是他的易学代表作。程颐通过对易理的阐发，表达对历史的见解、对社会变革的认识。程氏的历史观与易学见解联系在一起，对后世史学产生相当大的影响；后世大思想家、大史学家如朱熹等都继承发挥程颐的历史观点。

程颐的易学是王弼易学的延长和发展，他治易的第一个明显特点是重义理，以易理建构理学体系。他在解《系辞》中说：“《易》之义本起于数，谓义起于数则非也。有理而后有象，有象而后有数，《易》因象以明理，由象而知数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。”“理无形也，故因象以明理。理既见乎辞矣，则可由辞以观象，故曰：得其义，则象数在其中矣”^①。但不同的是，程氏扬弃了道家的崇“无”的思想特征。

其次，程颐是把易理与气、数组成一个完整的思想体系，演绎为他的宇宙论、历史论、道德论等，提

^① 《二程集》，第二册，中华书局1981年版，第615页，《答张闾中书》。

出一系列理学的范畴。程颐的易学与对社会问题的思考是紧密联系在一起的。这既可以說是与王弼的差异，也可以说是义理学派易学的新进展。

这里有一个问题要作说明，有一种说法，认为二程轻视史学，这至少是误解。程颐曾批评谢良佐能“举文成诵”是“玩物丧志”。关于这件事的记载是这样的：

明道（程颢）见谢子记闻甚博，曰：“贤却记得许多，可谓玩物丧志。”谢子被他折难，身汗面赤，先生曰：“只此便是惻隐之心。”

明道“玩物丧志”之说，盖是箴上蔡记诵博识，而不理会道理之病。（《上蔡先生语录》卷之中）

程颐批评谢良佐（上蔡）读史只知记诵，认为这样学史，是“玩物丧志”。这个问题我们要进一步思考，首先，二程的理学体系是有两个方面，既认定世界的本原是“理”，又指出理一分殊。他一面说：“天下之理一也。涂虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。”（《程氏易传》卷三）同时，指出理体现在万事万物中，理一而分殊。这从根本上表明了史学是穷理的一种手段。

通过对《程氏易传》的分析，我们可以看出程颐

的历史观点的主要点。第一，历史治乱兴亡的主要问题，是维系封建纲常等级统治。他说：

“天尊，地卑。”尊卑之位定，而乾坤之义明矣。尊卑既别，贵贱之位分矣。阳动阴静，各有其常，则刚柔判矣。事有理，物有形也。事则有类，形则有群，善恶分而吉凶生矣。（《程氏经说》卷一《易说·系辞》）

在程颐看来，尊卑贵贱的差别，是宇宙总体的法则，这一法则体现在社会安危治乱上，他说：

夫治乱者，苟能使尊卑上下之义正，在下者巽顺，在上者能止齐安定之，事皆止于顺，则何蛊之不治也。其道大善而亨也。如此则天下治矣。（《程氏易传》〔下作《程传》〕卷二“蛊·象”）

第二，强调尊卑等级的区分与重民的思想结合在一起，是程颐历史观一个特点。他说的“顺理而治”一个重要方面是顺人心而治。他说：

上说而下顺，为上以说道使民，而顺于人心；下说上之政令，而顺从于上。既上下顺说，又阳刚处正中之位，而下有应助，如此故能聚也。（《程传》卷三“革·象”）

因此，即使是尧舜之君，也是要顺民，“尧舜之圣，天下所莫及也，尚曰请问下民，取人为善也”。

（《程传》卷一《蒙·九二》）他进而从易理说明这层道理，这就是要上下交，他说：“建邦国所以为治也，上施政以治民，民戴君而从命，上下相交，所以治安也。”（《程传》卷一“彖”）把上下、君民两方面结合起来讨论治乱兴亡的原因，在这里体现出重人事的思想。

程颐的重人事历史观，具体地说，有以下几个内容。其一，强调人君的品质、行为在历史兴衰中有至关重要的作用。程颐说：“九五居人君之位，时之治乱，俗之美恶，系乎己而已。”（《程传》卷二“观·九五”）“时之治乱”系乎人君，有圣贤之君，则天下安宁；是昏聩之君，则天下纷争。从人君作为谈历史盛衰，可以说是两宋理学家、史学家普遍的看法。如前所说，程氏谈人君的作用时，是把君与民两个方面结合起来。他说：“民不能自保，故戴君以求宁；君不能独立，故保民以为安。”（《程传》卷一“比·彖”）民和君作为盛衰一个问题的两个方面提出来，显示出程颐的眼光。

其二，程颐提出的重贤才之治。他说：“善言治天下，不患法度之不立，而患人材之不成”。（《程氏遗书》卷四）程颐把贤才与小人联系起来，作为人材问题的两个联系的方面来把握，进而提出来“朋”与“类”的问题。他说：

君子之进，必以其类，不唯志在相先，乐于善，实乃相赖以济。故君子小人未有独立不赖朋类之助者也。自古君子得位，则天下贤萃于朝廷，同志协力，以成天下之泰；小人在位，则不肖者并进，然后其党胜而天下否矣。（《程传》卷一“泰·初九”）

程颐指出贤佐辅助君王治理天下，为安危之关键，如汤、武得伊、吕；周公辅成王；管仲相桓公；蜀汉得孔明；唐肃宗得郭子仪；唐德宗得李晟。（参见《程传》卷三，“蹇·九五”，“睽·九六”及卷四“丰·九二”等）但还要得“同志协力”，以阻止“小人”的“党胜”。联系当时的洛、蜀的党争，可以看出程颐的历史观与他的政治观点的联系。

其三，要使贤才发挥作用，必须“去间”。历史的盛衰经验表明，衰乱朝代并非缺乏贤良将相，除历史的时势原因外，主要是由于“小人”擅政，君主与贤良人才之间有了“间”隔，贤良将相不能发挥作用，挽狂澜于既倒。由此可以说明“去间”的重要，他说：

凡天下至于一国一家，至万事万物，所以不和合者，皆由有间也，无间则合矣……若君臣父子亲戚朋友之间，有离貳怨隙者，盖谗邪间于其间也。除去之则和合矣。故间隔者，天下之大害

也。（《程传》卷二“噬嗑”）

要去间，首先要君王要“诚”，“自古人君至诚降屈，以中正之道，求天下之贤，未有不遇者也”（《程传》卷三“姤·九五”）。当然，归根结底，历史的兴亡还是君王决定的。程颐的易学思想在历史兴亡论表现出来的特点，一是言义理，完全把象数排除出去。二是言理的终极目的是肯定君王的作用，宣传维护封建纲常对于历史盛衰的意义。三是易学的丰富的联系思想，得到充分运用。君、臣；君子、小人等都是相互联系的，在历史的兴亡中在辩证联系中起作用，这里已不是孤立思考历史盛衰问题。他强调“遇”，也就是强调事物相互作用的重要性，这些都是《周易》的思维途径。程颐的史论，无论是内容，还是思维方式，都是源自《周易》。因此，程颐的《易传》讲义理，把义理提高到一个新水平上。这种重人事，有着丰富的联系、辩证的因素的历史观，是王弼所没有的。

宋代社会危机严重，到了非革不可的地步。他的社会变革观是他的历史观的一个重要组成部分，总的说来，是理气观的变革论。他说：“惟时变易，乃常道也”。（《程传》卷三“恒”）说得更明确一点是“随时变易以从道”（《易传序》）。

在变革问题上，他提出几点很可以反映出其特

点。其一，“戒盛说”。他解释戒盛的意义，说：

大率圣人为戒，必于方盛之时。方盛而虑衰，则可以防其满极，而图其永久。若既衰而后戒，亦无及矣。自古天下安治，未有久而不乱者，盖不能戒于盛也。方其盛而不知戒，故徂安富则骄侈生，乐舒肆则纲纪坏，忘祸乱则衅孽萌，是以浸淫不知乱之至也。（《程传》卷二“临”）

程颐没有从封建社会治乱根源上面着手，只有要求君有“戒心”，这又是颠倒事情本末，而且他所谓的“戒”如何能实行？他并没有具体的办法，最后归结到君王的品德上。但是他的盛衰论中体现出易学的通变思想、见盛观衰的相互渗透、相互联结、相互转化思想；又是把易学中的承弊易变的思想继承下来。这也是我国自司马迁以来优秀思想的发展，只是在理学的框架中，这种思想没有得到正常的发育。

其二，“稽古不泥于常”的观点。要借鉴历史，要稽古，但稽古不泥于常，程颐的历史盛论有通达的一面。“不泥于常”，要损益制度，变革事物。程颐说：“恒者，常久也。……夫所谓恒，谓可恒久之道，非守一隅而不知变也。”“凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也。”“明理之如是，惧人之泥于常也”（《程传》卷三“恒”）。不泥于常，也就是

“革”，“革者，变其故也”，“弊坏而后革之，革之所以致其通也”。（《程传》卷四“革”）变革有一个标准，就是要“稽古”，这两者是统一的。

其三，提出变革要“审虑慎动”的主张。变革要有一定的条件，这就是《周易》中所说的“时”、“位”、“才”三个因素。他在《易传》中说：

包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，四者处泰之道也。人情安肆，则政舒缓而法度废弛，庶事无节。治之之道，必有包含荒秽之量，则其施为宽裕详密，弊革事理而人安之。若无含弘之度，有忿疾之心，则无深远之虑，有暴扰之患，深弊未去，而近患已生矣，故在包荒也。

用冯河。泰宁之世，人情习于久安，安于守常，情于因循，惮于更变，非有冯河之勇，不能有为于斯时也……

不遐遗。泰宁之世，人心狃于泰，则苟安逸而已，恶能复深思远虑，及于遐远之事哉？治夫泰者，当周及庶事，虽遐远不可遗……

朋亡。夫时之既泰，则人习于安，其情肆而失节。将约而正之，非绝去其朋与之私，则不能也。故云朋亡……若夫禁奢侈则害于近戚，限田产则妨于贵家，如此之类，既不能断以大公而必行，则是牵于朋比也。治泰不能朋亡，则为之难

矣。(《程传》卷一“泰·九二”)

包荒、用冯河、不遐遗、朋亡，四者是关系到更革的成败大问题。说得直白一点，一是改革不能过急，这是程颐常说的“渐”、“随时”的意思。因为人情习于常规，因循守旧，所以要想得周到一些，要有宽容之心，有“包含荒秽之量”。二是要有果断，即所谓的“冯河之勇”。他在这段话中还有一句是：“不知以含容之量，施刚果之用，乃圣贤之用。”三是要深谋远虑，即“当周及庶事，虽遐远不可遗也”。四是要敢于绝去朋比之困。当变革触及到近戚贵家的利益，即使是“朋”，也要敢于行动，这就是“朋亡”，要变革就不能搞“朋比”。最终是革而理安。从这些地方，我们可以看出程颐的变革论有值得肯定的地方。考虑到变革会引起的方方面面阻挠，程氏提出的问题，说明他的更革论是富有联系的思想。易学的丰富联系的思想，对他的历史观产生了积极的影响。但也可以看出更革论中的理学的特色，这就是他的“复天理”论。他批评王安石的变法最重要的一点，是：专言利，坏人心术。熙宁新法、介甫之学，“极有害。始则以利而从其说，久而遂安其说，今天下之新法害事处，但只消一日除了便没事，其学化革了人心，为害最甚，其如之何？”（《程氏遗书》卷二下）他说当时社会是“人欲”超过了限度，因此他阐发“损”卦

卦义，说：“王制其本者，天理也。后人流于末者，人欲也。损之义，损人欲以复天理而已。”（《程传》卷三“损”）王安石言利、兴利、不言理，这就把人引到逐利的方面去，而忘记了天理。程氏的更革论最终是“损人欲复天理”。

从易学角度看，程氏的历史观既有易学中丰富联系、辩证的思想，又有强调“中”、“位”的守成因素，因而反映出他的历史观的保守的一面。

三、易学与司马光的史学思想

司马光是北宋的大史学家，同样在理学上、易学上都有成就。其《易说》是他的易学代表作，其易学思想是他的史论的基础。“如果不了解司马光的易学便无从了解他的史学，反过来说也一样，如果不了解他的史学，便无从了解他的易学”^①。这话是有道理的。张敦实说到司马光的史学与易学关系：“以温公平生著述论之，其考前古兴衰之迹，作为《通鉴》，自《潜虚》视之，则笔学也。留心《太玄》三十年，

^① 余敦康：《内圣外王的贯通——北宋易学的阐释》学林出版社，1997年版，第52页。

既集诸说而为注，又作《潜虚》之书，自《通鉴》视之，则心学也。今世于笔力之所及者，家传人诵。至心思之所及，则见者不传，传者不习。”（见《宋元学案》卷八《涑水学案下》引）

司马光易学著作除《易说》，还有《太玄注》，及《潜虚》。这些著作构成司马光的易学体系，也是司马光理学、史学的哲理基础。

司马光的易学可以说是扬雄易学的延长，有其独创，《四库全书总目》说：

光《传家集》中有《答韩秉国书》，谓王辅嗣以老庄解《易》，非《易》之本旨，不足为据。盖其意在深辟虚无玄渺之说，故于古今事物之情状，无不贯彻疏通，推阐深至。如解“同人”之“象”曰：君子乐与人同，小人乐与人异。君子同其远，小人同其近；《坎》之“大象”曰：水之流也习而不止，以成大川；人之学也，习而不止，以成大贤；《咸》之“九四”曰：心苟倾焉，则物以其类应之。故喜则不见其所可怒，怒则不见其所可喜，爱则不见其所可恶，恶则不见其所可爱。

《四库全书总目》指出司马光解《易》，说：“大都不袭先儒旧说，而有德之言。要如布菽帛粟之切于日用。”上述所引，可以看出温公易说的特点，不满王弼的易学以老庄解易，却重象数，作《潜虚》，但

他解《易》还是侧重从义理上阐释。他解易反映了他的政治、历史观点。从上面几条的引文，也可以看到温公易学含有折衷的特点。

在宋代理学史上他占有一定的地位，但地位不高。全祖望在《宋元学案》卷七《涑水学案》中说：

小程子谓：“闻人多矣！不杂者，司马、邵、张三耳。”故朱子有“六先生”之目。然于涑水微嫌其格物之未精，于百源微嫌其持敬之有歉，《伊洛渊源录》中遂祧之。

理学上成就不足，也是易学的缺陷的表现，这在史学思想上也有反映。

在易学上，司马光强调义理象数并重，说：“或曰圣人之作《易》也，为数乎？为义乎？曰：皆为之。二者孰急？曰：义急数亦急。何为乎数急？曰：义出于数也。义何为出于数？曰：礼乐刑德，阴阳也；仁义礼智信，五行也。义不出于数乎？故君子知义而不知数，虽善无所统之，夫水无源，则竭；木无本，则蹶。是以圣人抉其本源以示人，使人识其所来则益，固矣。《易》曰：君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，明二者之不可偏废也。”（《温公易说·易总论》）他重象，说：“范，师也。天垂日星，圣人象之。地出《图》、《书》，圣人则之。渔叟之微，文、武是资。郟子之陋，孔子之所咨。若之何

其无师。”（《潜虚》“范”）同时，司马光重义理，他认为道是宇宙的根本。说：“或曰《易》道其有亡乎？天地可敝则《易》可亡。孔曰：‘乾坤毁则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。’是故人虽甚愚而《易》未尝亡也。推而上之，邃古之前，而《易》已生；抑而下之，亿世之后，而《易》无穷。是故《易》之书或可亡也，若其道则未尝一日而去物之左右也。”（《易总论》）在这里，他没有把《易》与道等同视之，指出《易》之书或可亡，而道未尝一日而去物之左右。这表明了易在万事万物中，《易》之书亡与不亡，是另一回事。司马光的认识是正确的，但是他说的道，在“义出于数”的前提下，又是颠倒了事情的本末。前后所论，反映了他认识上的混乱，也是理论上的不成熟。

而这种道在社会历史上便体现为纲常，他说：

《易》者，道也；道者，万物所由之途也。孰为天，孰为人。故《易》者，阴阳之变也，五行之化也，出于天施于人被于物，莫不有阴阳五行之道焉。故阳者，君也，父也、乐也、德也；阴者，臣也、子也、礼也、刑也。五行者，五事也，五常也，五官也。推而广之，凡宇宙之间皆《易》也。乌在其专于天、专于人，二者之论皆蔽也。且子以圣人为取诸胸臆而为仁义礼乐乎，

盖有所本也。（《易总论》）

纲常又是等级统治，他在《潜虚》“体图”中给我们描绘了一幅金字塔形的等级图像：一等象王，二等象公，三等象岳，四等象牧，五等象率，六等象侯，七等象卿，八等象大夫，九等象士，十等象庶人。“一以治万，少以制众，其纲纪乎！纲纪立而具成矣。”

维系纲常便是社会治理的根本所在，这就是《温公易说》解《屯·象》中所说：“屯者何？草木之始生也。贯地而出，屯然其难也。‘象曰：君子以经纶。’经纶者，何？犹云纲纪也。屯者，结之不解者也。结而不解，则乱，乱而不缉，则穷。是以君子设纲布纪，以缉其乱，解其结，然后物得其分，事得其序。治屯之道也。”又在解《屯·初九》爻辞时说：“……利居贞者何？治之不正，愈以乱之。利建侯者何？建侯所以治其纲也，治其纲，百目张，夫又何乱之不缉，何结之不解乎？此之谓经纶之道也。”（《温公易说》卷一）因而维护礼制便是维护封建统治的一项头等大事。他说：“人之所履者何？礼也。人有礼则生，无礼则死。礼者，人所履之常也。其曰辨上下。定民志者何？夫民生有欲，喜进务得而不可厌者也，不以礼节之，则贪淫侈溢而无穷也，是故先王作为礼以治之，使尊卑有等，长幼有伦，内外有别，亲疏有序，

然后上下各安其分，而无觊觎之心，此先五制世御民之方也。”（《温公易说》卷二《履·象》）五常应当和谐地相处，他解《乾·文言》，说：“元者，善者之长也。体仁足以长人，长，犹首也。仁者爱人，人皆归之，可为之首。亨者，嘉之会也，嘉会足以合礼。君明臣忠父慈子孝兄友弟恭夫义妇顺，上下皆美，际会交通，然后成礼。利者，义之和也，利物足以和义，仁者圣人。不裁之义，则事失其宜，人丧其利，故君子以义制仁政，然后和；贞者，事之干也。贞固足以干事。”（《温公易说》卷一）

所以《资治通鉴》开篇便以此为基调，作为论历史兴衰的关节，是毫不奇怪的。司马光说：

臣闻天子之职莫大于礼，礼莫大于分，分莫大于名。何谓礼？纪纲是也。何谓分？君臣是也。何谓名？公、侯、卿、大夫是也。夫以四海之广，兆民之众，受制于一人，虽有绝伦之力，高世之智，莫不奔走而服役者，岂非以礼为之纪纲哉。是故天子统三公，三公率诸侯，诸侯制卿大夫，卿大夫治士庶人。贵以临贱，贱以承贵，上之使下，犹心腹之运手足，根本之制枝叶，下之事上，犹手足之卫心腹，然后能上下相保而国家治安。（《资治通鉴》卷一，周纪一，威烈王二十三年）

因此，维持礼制在安邦定国中具有特别重要的意义。他说：

礼之为物大矣。用之于身，则动静有法而百行备焉；用之于家，则内外有别而九族睦；用之于乡，则长幼有伦而俗化美焉；用之于国，则君臣有叙而政治成焉；用之于天下，则诸侯顺服而纪纲正焉。岂直几席之上、户庭之间得之而不乱哉。（《资治通鉴》卷十一，汉纪三，高帝七年）

司马光的易学无疑是他的史论的逻辑基点。他论历史盛衰同样可以看出易理与史论的一致性。司马光从君心的素质出发，思考历史的兴衰，以为君王必须具有“仁”、“明”、“武”三种素质，国家才能兴盛。“三者兼备则国治强，阙一焉，则衰；阙二焉，则危；三者亡一焉，则亡。自生民以来，未之或改也。治国之要亦有三，一曰官人，二曰信赏，三曰必罚。”（《温国文正司马公文集》卷三十六《作中函初上殿札子》，观卷四十六《进修心治国主要札子》及《稽古录》卷十六“臣光曰”）仁明武，是司马光盛衰论的三字经。

这在他的易学中也是这样着眼的。他在《易说》中解《师》卦卦辞，说：“夫治众，天下之大事也，非圣人则不能。夫众之所服者，武也；所从者，智也；所亲者，仁也。”在《潜虚》“林”中作了这样的

说明：“林，君也。三人无主，不能共处。一人元良，万国以康。厥德惟何？仁武及明，备则蕃昌，缺则衰亡。”只是这里更简单了：“仁武与明，备则蕃昌，缺则衰亡。”在《履·九五·象》象辞中，谈到刑赏的意义，说：“人之所履有得有失，为人君者，决而正之，得则有赏，失则有法。劝赏畏刑，然后人莫敢不惧其履，而天下国家可得而治也。”

仁明武与用人、赏功、罚罪是内与外的关系，司马光解释说：“夫治乱安危存亡之本源，皆在人君之心，仁、明、武所出于内者也；用人、赏功、罚罪所出于外者也。”（《温国文正司马公文集》卷四十六《进修心治国之要札子》）

所以司马光的易学与史学在论及历史兴衰时，都是“君心”决定论。从哲学意义说，这是强调“心”是第一性的东西，司马光说：“心感于物为善，为恶，为吉，为凶，无不至焉。必也，执一以应万，守约以御众，其惟正乎？夫正遇祸犹为福也。求仁得仁，又何悔？……故大人之道，正其心而已矣。治之养之，以至于精义入神，则用无违矣，用之于身，则身安而德崇矣。过此以往，不足思也。久而不息，则可以穷神而知化，大人之德，莫盛于斯矣。”（《温公易说》卷三《咸·九四·象》）这就是从易理上，说明了“君心”决定历史兴衰。所以只有从他的易学的哲理内

涵，我们才可以更深地理解他的史学思想。

司马光的折衷思想同样在他的史论中反映出来。他的君心决定思想，与他的强调人事作用的认识是调和在一起的。他解《乾·九三》爻辞时说：“九三阳之进也。于律为姑洗；于历为建辰之月，万物毕生而趋于繁茂之时也。故君子进德修业自强不息也。其言‘夕惕若厉，无咎’者何？圣人为之戒也。九三在下体之上，居上体之下，勤则进乎上，怠则退乎下。故夕惕若厉，然后得无咎也。”（《卷一》）解《坤·象》象辞，司马光说：“是故自强不息，则道无不臻，厚德而载，则物无不济。夫乾坤者，《易》之门户，二象者，道德之关枢也。”（《卷一》）这里不是着重在君心上面作文章，以“自强不息”作为基调，论历史的兴亡。关于司马光论历史兴亡中重人事思想的具体内容，我在拙著《宋代史学思想史》中有详细地说明。

司马光的思想特点，还表现在论中正的看法上，在解《需·九五》爻辞，说：“中正者，所以等天下之治也。《书》曰：允执其中。又曰：以万民惟正之供，夫中正者，足以尽天下之治也。含乎中正而能享天之福禄者，寡矣。”《易说》解《系辞》，说：“易之卦六十有四，其爻三百八十有四，得之则吉、失之则凶者，其惟中正乎……阴阳不相让、五行不相容，正也；阴阳醇而五行不杂，中也。阳盛则阴微，阴盛则

阳微，火进则木退，土兴则水衰。阴阳之治，无少无多；五行之守，无偏无颇，尸之者，其太极乎。故太极之德，一而已。”（卷五）特别是司马光在解《姤·彖》时，以为：“夫世之治乱，人之穷通，事之成败，不可以力致也，不可以数求也，遇与不遇而已矣。”（卷三）这又完全否认在盛衰得失中人事的作用，强调“遇”与“不遇”，纯粹是一种神秘的理论。

司马光不接受王弼的以无为本的认识，说：“万物祖于虚，生于气，气以成体，体以受性，性以辨名，名以立行，行以俟命。是故虚者，物之府也；气者，生之户也；体者，质之具也；性者，神之赋也；名者，事之分也；行者，人之务也；命，时之遇也。”（《潜虚》）这本身是矛盾的，“万物祖于虚，生于气”。就是万物是源于“虚”，又是生于“气”。那么，气与虚是等同的么？司马光没有回答。却是由此力图为他的“遇”与“不遇”的论题，寻找理论根据，他在困惑中无法解释，反映出思想上的混乱。这大约就是司马光的“格物之未精”。

四、朱熹的易学与史学

朱熹是宋代大理学家、大易学家，也是大史学

家。他构建理学体系，易学是其哲理基础。在理学上，他的一个重要特点是在史学方面做了大量工作，并且将史学纳入到他的理学体系中去，成为理学一个重要的组成部分。宋人李方子把二程和朱熹作了一个比较，说：

昔者窃闻之二程子，倡明斯道，以续绝学之传。其于史事，若未数数然也。然伯子（程颢）读《汉书》未尝辄遗一字；叔子（程颐）每观史至半，必掩卷思其成败，其有不合，又复深思。研精若此，岂有他哉。学之全体大用，因当无所不用其极也。

至于此书（指《资治通鉴纲目》）之成，义正而法严，辞核而旨深，陶熔历代之偏驳，会一理之纯粹。振麟经之坠绪，垂懿范于将来。盖斯文之能事备矣。（《资治通鉴纲目·李方子后序》）

从理学体系上说，史学应该是不可或缺的部分，二程重视读史，但在史学方面，却没有什麼可说的，“其于史，若数数未然也”。理学体系的完成少不了对社会历史的理性思考。对社会历史的认识是哲学基础的半壁江山，是不能缺少的部分，所以二程只可以说是理学体系的奠基者，而朱熹全面构建出理学体系，并且使包括史学在内的各种学术都“会归理之纯粹”，所以说朱熹是理学的集大成者。

朱熹易学的成就为他的理学奠定了基础，并进而完成了史学理学化的工作。他说：“某尝谓上古之书莫尊于《易》，中古后书莫大于《春秋》，然此两书皆未易看。”（《语类》卷六十七“读易之法”）朱熹之所以看重这两部经籍，正是有其特殊的意义。从史学理学化的前提上说，《易》是历史哲学基础，《春秋》学可以从编纂学上保证史学的理学化的需要。

由对易理的阐发，朱熹论说“道”、“理”为万事万物的根本。他说：“天地之间，无往而非阴阳，一动一静，一语一默，皆是阴阳之理”。（《语类》卷六十五“纲领上之上”）这就说，天地间充满的是理，而且是《易》之阴阳之理。朱熹的天理也就是《易》阴阳之理说。他又谓：“圣人作《易》之初，盖是仰观俯察，见得盈乎天地之间，无非一阴一阳之理；有是理，则有是象；有是象，则其数便自在这里，非特《河图》、《洛书》为然。”（《语类》卷六十七“纲领下·三圣易”）这是从易理产生说明阴阳之理贯穿于万事万物之中。朱熹作出更为详尽的说明，说：

《易》道本与天地齐准，所以能弥纶之。凡天地间之物，无非《易》之道，故《易》能弥纶天地之道，而圣人用之也……凡天地有许多道理，《易》上都有，所以与天地齐准，而能弥纶天地之道。（《语类》卷七十四“上系上”。）

“一阴一阳之谓道。”阴阳是气，不是道，所以为阴阳者，乃道也……道，须是合理与气看，量是虚底物事，无那气质，则此理无安顿处。《易》说“一阴一阳之谓道”，这便兼理与气而言。阴阳，气也；“一阴一阳”，则是理矣。……以一日言之，则昼阳而夜阴；以一月言之，则望前为阳，望后为阴；以一岁言之，则春夏为阳，秋冬为阴。从古至今，恁地滚将去，只是个阴阳，是孰使之然哉？乃道也。从此句下，又分两脚。此气之动为人物，浑是一个道理。故人未生以前，此理本善。（《语类》卷七十四“上系上”）孔子解《易》是重人事，朱熹发挥孔子的思想，以《易》之理气解说人事历史的治乱兴衰的道理，他说：

孔子之辞说向人事上者，正是要用得。须是以身体之……若论阴阳，则须二气交感，方成岁功。若论君子小人，则一分阴亦不可；须要去尽那小人，尽用那君子，方能成治。（《语类》卷六十七“读易之法”）

朱熹由易学认识出发，论说理在宇宙万事万物之中，这样的易学思想对他的史学产生重大的影响。

朱熹要求以理学来熔铸史学。用“理”的观点衡量前人的史学著作，朱熹都不满意。他对《左传》、

《史记》、《汉书》等，直至苏辙的《古史》、范祖禹的《唐鉴》都有批评。重要的一个方面是“于道理上便差”。他批判吕祖谦的一段话可以作为代表，对于吕祖谦宗太史公之学，他说：“某尝痛与之辩”，认为“（司马）迁之学，也说仁义，也说诈力，也用权谋，也用功利，然其本义却只在于权谋功利。”“今求义理，不于《六经》，而反取疏略浅陋之子长，亦惑之甚矣”（《语类》卷一百二十二“吕伯恭”）。同样，对《资治通鉴》，朱熹也不满意，在《答刘子澄》书中说：

近看温公论《史》、《汉》名节处，觉得有未尽处。但知党锢诸贤趋死不避，为光武、明、章之烈，而不知建安以后中州士大夫只知有曹氏，不知有汉室，却是党锢杀戮之祸有以驱之也。且以荀氏一门论之，则荀淑正言于梁氏用事之日，而其子爽已濡迹于董卓专命之朝，及其孙彧则遂为唐衡之婿、曹操之臣，而不知以为非矣……邪说横流所以甚于洪水猛兽之害，孟子岂欺予哉！（《朱文公文集》卷三十五）

司马光写史，论历史大节处，朱熹不满意；对重要历史人物的评论，朱熹也不同意。在他看来，关键是这些史论不合于天理之正。这就是他要将对《资治通鉴》进行改造，写成《资治通鉴纲目》的原因。谈到

《纲目》写作的意旨，朱熹说：“岁周于上而天道明矣，统正于下而人道定矣，大纲概举而监戒昭矣，众目毕张而几微著矣，是则凡为致知格物之学者，亦将慨然于斯……”（《资治通鉴纲目序例》）在朱熹的史学思想中，史学作品是明天道、人道之用，是理学家致知格物的途径。但明天道、人道及天理正是朱熹的易学探求的终极目标。

二程从万事一理、理一分殊的角度，说历史的事物存着天理，因此考古今须察理。朱熹沿着这条思维逻辑途径，具体地发挥二程的思想。认为格物致知而穷理，读史是其中一个重要的方面。首先，古今事物中理存焉。他说：“如读书以讲明道理，则是理存于书；如论古今人物以别其是非邪正，则是理存于古今人物；如应接事物而审处其当否，则是理存于应接事物”（《朱子语类》卷十八）。史书反映历史，其中也就有理在，所以穷理读史是不可或缺的部分。这就是他说的：“其粲然之迹，必然之效，盖莫不具于经训史册之中，欲穷天下之理，而不即是而求之，则是正墙面而立尔，此穷理所以必在乎读书也。”（《文集》卷十四《甲寅行宫便殿奏札二》）再深入一层进行讨论，便可以看出这一系列的认识都是导源于他的易学观念。总之，史不可不读，但先得立经的根基，其中易理的阴阳之道，又是最根本的精神所在。我们只有

了解朱熹的易学思想，方才可以了解他要史学“会归理之纯粹”的论旨。

朱熹强调《易》理本身就包含重人事的精义，从而为讨论《易》学与史学关系提供了理论根据。朱熹自谓其易学的特点：“某之说《易》所以异于前辈者，正谓其理人人皆用之，不问君臣上下，大事小事，皆可用。前辈止缘不把做占说了，故此《易》竟无用处。圣人作《易》，盖谓当时之民，遇事都闭塞不知所为，故圣人示以此理，教他恁地做，便会吉，如此做，便会凶。必恁地，则吉而可为；如此，则凶而不可为”（《语类》卷六十七“纲领下·朱子本义启蒙”）。他进一步强调：“《易》中详识物情，备极人情，都是实有其事。今学者平日只在灯窗下习读，不曾应接世变，一旦读此，皆看不得。某旧时也如此，即管读得不相入，所以常说《易》难读”。（《语类》卷七十二“遁”）《易》之难读处，在如何从中理解《易》中的人事意义。

朱熹以易解史，和其他的易学家以史论说易理自是不同，其重要的特点，以“理”说人事，进而解史，而不是以史附会到《易》的条文上。他说：

凡在天地间，无非感应之理，造化与人事皆是……凡一死一生，一出入，一往一来，一语一默，皆是感应。中人之性，半善半恶，有善则

有恶。古今天下，一盛必有一衰，圣人在上，兢兢业业，必日保治。及到衰废，自是整顿不起，终不成一向如此，必有兴起时节。唐贞观之治，可谓甚盛，至中间武后出来作坏一番，自恁地塌塌底去。至五代，衰微极矣。国之纪纲，国之人材，举无一足恃。一旦圣人勃兴，转动一世，天地为之豁开；仁宗时，天下称太平，眼虽不得见，想见是太平。然当时灾异亦数有之，所以驯至后来之变，亦是感应之常如此。（《语类》卷七十二“咸”）

着重以理来论说历史的大势，谈历史的兴衰，进而从中寻求历史的经验教训，但这不完全是朱熹的发明。这里要指出朱熹在以理论说历史兴衰是独到的认识，举一个例子，如他在论《大过》卦时，说过一段话：

殊不知《大过》则有《大过》时节，《小过》自有《小过》时节。处《大过》之时，则当为《大过》之事；处《小过》之时，则当为《小过》之事。如尧舜之禅受，汤武之放伐，此便是《大过》之事，“丧过乎哀，用过乎俭”，此便是《小过》之事，只是在事虽是过，然适当其时，便是合当如此做，便是合义。（《语类》卷七十一“大过”）

在宋代如郑厚等一些入说过历史上人们所称道的商汤、周武王等，不应当肯定，理由是他们也是弑君的人，用天理的尺度来衡量，这种行径应当以乱臣贼子论处。这是一个相当难解决的论题。汤与武王都是历史的正面人物，但又确实不合天理的要求。朱熹以《大过》卦，说明历史过程中有“时”，评论历史兴衰与评论历史人物要在“时”的前提下进行讨论。“大过”之时，一些大过行为则应当肯定；而小过之“时”，只能做小过之事。汤、武王处在大变革的大过之“时”，因此，他们一些“大过”行动也是合理的。这种以“时”来论历史变化，是一种通变的历史观点。

这里还要提出的是，朱熹不同意硬性把《易》的某些文句与人事历史拉在一起。下面有两段对话：

问：“程《易》，以乾之初九为舜侧微时，九二为舜佃渔时，九三为‘玄德升闻’时，九四为历试时，何以见得？”

曰：“此是推爻象之意非本指也。读《易》若通得本指后，便尽说去。尽有道理可言。”（《语类》卷六十八“乾上”）

又：

问：“黄裳元吉”，伊川解作圣人示戒，并举女媧、武后之事。今考本爻无此象，这又是象外

立教之意否？

曰：不晓这意。若伊川要立议论教人，可向别处说，不可硬配在《易》上说。（《语类》卷六十九“坤”）

在这些地方朱熹显示出与程颐的差异点，甚至可以说是朱学论史高于程子处。朱熹说：

……如伊川说得都犯手势，引舜来做《乾卦》、《乾》又那里有个舜来。当初圣人作《易》，又何尝说《乾》是舜。他只是悬空说在这里，都被人说得来事多，失了他“洁净精微”之意。《易》只是说个象是如此，何尝有实事。如《春秋》便句句是实，如言“公即位”，便真个有个公即位。如言“子弑父，臣弑君”，便真个是有此事。《易》何尝如此，不过只是因画以明象，因数以推数，因这象数，便推个吉凶以示人而已，都无后来许多劳攘说话。（《语类》卷六十八“乾上”。）

各种经籍都有重人事论兴衰的地方，朱熹把经书作了比较，说：“且《诗》则因风俗世变而作，《书》则因帝王政事而作。《易》初未有物，只是悬空说出。当其未有卦画，则浑然一太极，在人则是喜怒哀乐未发之中，一旦发出，则阴阳吉凶，事事都有在里面。人须是就至虚静中见得这个道理周遮通珑，方好。若

先靠定一事说，则滞泥不通了。”（《语类》卷六十七“读易之法”）又说：“‘《易》隐以之显，《春秋》推见至隐。《易》与《春秋》，古人之道也。’《易》以形而上者，说出在那形而下者上，《春秋》以形而下者，说上那形而上者去。”（《语类》卷六十七“读易之法”）读《易》最重要的是领会其中的义理，他说：“《易传》，须先读他书，理会得义理了，方有个入路，见其精密处。盖其所言义理极妙，初学者未曾使着，不识其味，都无启发。”（《语类》卷六十七“程子易传”）

所以，《易》讲人事，但与其它经籍谈人事又有不同的地方，这就是要以通变的眼光认识易理，认识《易》中的人事内涵，不可拘泥，不可执一定之路。由此，朱熹以史解《易》，是有其自己的特点。

但也要指出，朱熹通过解《易》评论历史，有附会的地方。他在论《伊川易传》，谈到对王安石变法的看法，解“无妄”卦，“曰：温公忠厚，故称荆公‘无奸邪，只不晓事’……看来荆公亦有邪心夹杂。他却将《周礼》来卖弄，有利底事便行之。意欲富国强兵，然后行礼义；不知未富强，人才风俗已先坏了。向见何一之有一小论，称荆公所以办得尽行许多事，缘李文靖为相日，四方言利害者尽皆报罢，积得许多弊事，所以激得荆公出来一齐要整顿过，荆公此

意便是庆历范文正公诸人要做事底规模。然范文正公行得尊重，其人才亦忠厚。荆公所用之人，一切相反。”（《语类》卷七十一“无妄”）这些地方不过是借题发挥，和易理没有什么必然联系。

还应当看到，朱熹以易理论史，有不可知论的东西，如他说：“德行是人事，却由取决于蓍。既知吉凶，便可以酬酢事变。神又岂能自说吉凶与人。因有《易》后方著见，便是《易》来祐助神也。”（《语类》卷七十五“上系下”）这完全是附会牵强之词。

另外，朱熹以易理言历史盛衰，反映出他的历史观，他说：“夫祸乱既平，正合修明治道，求复三代之规模，却只便休了！两汉以来，人主还有理会正心、诚意否？须得人主如穷阎陋巷之士，治心修身，讲明义理，以此应天下之务，用天下之才。方见次第。”（《语类》卷七十二“解”）这是他的三代天理流行，汉唐人欲横流的论点，也是程颐的三代是王道，是以道治天下，后世霸道，只是以法把持天下的论调发挥，朱熹说：

夫人，只是这个人；道，只是这个道。岂有三代、汉、唐之别？但以儒者之学不传，而尧舜禹汤文武以来转相授受之心不明于天下，故汉唐之君虽不能无暗合之时，而其全体却只在利欲

上。此其所以尧舜三代自尧舜三代，汉祖唐宗自汉祖唐宗，终不能合而为一也……其合义理者常小，而其不合者常大。（《朱文公文集》卷三十六）

对此，陈亮作出了反驳，其中也有以易理论论的。陈亮说：

《易》曰：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。”又曰：“垂象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵。”苟诚其人而欲得其位者，其心犹可察也。使汉唐之义不足以接三代之统绪，而谓三、四百年之基业可以智力而扶持者，皆后世儒者之论也。世儒之论不破，则圣人之道无时而明，天下之乱无时而息矣。悲夫！（《陈亮集》卷之三《问答》）

陈龙川在这里所说的“后世之儒”明是指程朱的。他解《易》说明了后人只要得位、得其心者，皆接三代之道的。批驳了程朱的后世君王不可能行三代之道。对立的易学观点，反映在史学思想便是对立的历史观。朱熹的史学深受理学的影响，但史学不是消极的东西，朱熹的历史思维方式对他的易学又产生重要的影响。朱熹从易学出发谈天道、人道、天理，进而论及史学的价值。而在论《易》的具有的一种鲜明历史意识，又是他的易学的特点。这是朱子史学对

他易学的探索产生重要的影响的表现。

朱熹认为《易》的形成是一个历史过程。他说：

但自伏羲而上，便有此六画，而未有文字可传。得到文王、周公乃系之以辞。（《语类》“三圣易”卷六十七）

又说：

孔子之《易》，非文王之《易》；文王之《易》，非伏羲之《易》；伊川《易传》又自是程氏之《易》也。故学者且依古《易》次第，先读本文，则自见本旨。（《语类》“三圣易”卷六十七）

过去我们对于朱熹易学中的历史意识研究得不够，这方面缺少研究会使我们看不到他的易学与史学是怎样融会为一个整体。从上面论述可以看出朱熹认为《易》是从简单到复杂、从观象到画象再到以象阐发思想的过程，这是符合人类认识发展的实际。其次，各个时代解《易》的作品，是那个时代的产物，要分别看待。只是到了孔子时代，《易》才复杂化，进而形成一个体系：“盖《易》只是个卜筮书，藏于太史太卜，以占吉凶，亦未有许多说话。及孔子始取而数绎为《十翼》：彖象系辞文言杂卦之类，方说出道理来”（《语类》卷六十七“读易之法”）。再次，必须以历史的眼光认识《易》，离开这一原则，就不会

真正认识《易》的精蕴所在。他说：“圣人作《易》，专为卜筮，后来儒者讳道是卜筮之书，全不要惹他卜筮之意，所以费力”（《语类》卷六十七“程子易传”）。

朱熹从易学发展史中看到易学各种流派的意义。在《易》学上，他重义理而不废象数、图书，但对义理派与象数、图书又都有批评。他十分推崇程颐的《程传》，但不满意程氏的牵强附会处。特别是程颐在解《易》中为说义理，犯了认识上的错误，对此，他没有放松批评。如：“伊川说《易》亦有不分晓处甚多。如‘益之，用凶事’，说作凶荒之凶，直指刺史郡守而言。在当时未见有这守令，恐难以此说。某谓‘益之，用凶事’者，言人臣之益君甚难……”（《语类》卷七十二“益”）对于吕祖谦绝对相信《程传》的做法，提出了批评，说：“吕伯恭教人只看伊川《易》，也不得致疑。某谓若如此看文字，有甚精神？”（《语类》卷六十七“读易之法”）另一方面他肯定邵雍的易学成就，对邵氏的加一倍法等给予了充分肯定。但对邵雍的形式化的编织图式，提出不同的看法，说：“圣人说数说得疏，到康节，说得密了……说得太密了……康节尽归之数，所以二程不肯问他学”。（《语类》卷六十七“邵子易”）

朱熹接受卦气说用来论史，十二消息卦中《剥》

尽为《坤》，《复》则一阳生。这种阴阳变化消长，对他是一种启发，认为这里面有盛衰治乱的道理，说：“前日刘履之说，蔡季通以为然。某以为分明是如此。但圣人所以不言者，这便是一个参赞裁成之道。盖抑阴而进阳，长善而消恶，用君子而退小人，这便是可见此理自是恁地。虽尧舜之世，岂无小人，但有圣人压在上面，不容他出而有为耳，岂能使之无邪！”（《语类》卷七十一“复”）

第八章

学 术 兼 采

思潮走向中的

易 学 与 史 学

皮锡瑞在《经学历史》中说清朝经学变化,是:“国朝经学凡三变,国初,汉学方萌芽,皆以宋学为根柢,不分门户,各取所长,是为汉、宋兼采之学。乾隆以后,许、郑之学大明,治宋学者已鲜。说经皆主实证,不空谈义理。是为专门汉学。嘉道以后,以由许、郑之学导源而上,《易》宗虞氏以求孟义……汉十四博士今文说,自魏、晋沦亡千余年,至今日而复明”^①。皮鹿门为今

^① 皮锡瑞:《经学历史·十·经学复盛时代》,中华书局1959年版,第341页。

文学者，对学术思潮变化的把握，大体是不错的，难免带上卫家门的味道。但要指出的是，第一，清代的汉学并没有回归到汉学的原点，清代的今文复兴，也不是汉代今文主流派的十四博士的今文所能概括得了的。第二，清初学术的汉宋兼采，这样看法本没有大毛病，但要作具体分析，这种汉宋兼采各有具体的特点，就易学来说，把宋易和汉易兼收并蓄，却无所甄择，这是“兼采”；或者简单地以某种观点，选录适合要求的材料，而不分汉宋的分别，这是“折衷”，也可以说是“兼采”；在吸收前人治易的成果的基础上有所扬弃，表现出学有宗旨而不主门户，不搞党同伐异，融会贯通成就自己的特有风格的易学，这也是汉宋兼采。还要看到，到了宋代，易学大发展，是义理学的易学大发展，也是象数图书的易学大发展。在一定意义上说，宋易是在兼采基础上出现的一个大发展。有的兼采风格很引人注目，郑刚中的《周易窥余》兼取汉学，不主一家。项安世的《周易玩辞》同样是兼象数而求之。而朱熹的《周易本义》、《易学启蒙》对汉学的关注，受到后世人的非难，但这恰是朱熹成为理学集大成者的表现。

这种兼采的学风，不但在兼收汉宋之长，而且在义理学中，说义理与以史证易也是并重，李心传是大史学家，以《建炎以来系年要录》、《建炎以来朝野杂

记》等作品著称，“以良史目之”；同时他的《丙子易学编》为后人推崇，“中年以后，穷道奥经术之邃，有非近世士大夫所能及者”。

南宋以后，朱陆合流，门人相互出入。兼采治学成为学术时趋，元明两代易学是在兼采中各自显示重点与特点。元明两代官方的《周易大全》、《周易折衷》，是一种兼采，但这种折衷易学受到批评。一些以《会通》、《变通》为名的易学作品，其学术兴趣从书名就可以看出。元人董真卿作《周易会通》，谓“诸家之《易》，途虽殊而归则同，故兼采象数义理两家以持其平，即苏轼、林栗之书，朱子所不取者，亦不掩其长”。（《四库全书总目》卷四）

明中晚期，一些学者兼采之中，成一家之见，方以智、王夫之、黄宗羲、宗炎等学人，与前代同样讲兼采，但具有时代的特点，这就是一种学术平等的要求。从蔡清虚斋到方以智药地、钱澄之田间，是重象；而王夫之船山先生则是重理，但他们又都是在总结吸收诸家之精华基础上，把易学思想推向一个新的阶段。黄宗羲指出学术上的“万殊总为一致”的趋向是一个必然，学术要有宗旨，但不是严门户，他说：“学问之道，以各自用得著者为真。凡倚门傍户，依样葫芦者，非流俗之士，则经生之业也。”（黄宗羲：《明儒学案发凡》）

明代治易还有一点要提出的，明末的社会危机加深，有明一代的社稷江山难保，这成为严酷的现实，因此，一些学人在治易中，不仅是一种学理的探讨，而且对历史对社会前途提出自己的看法，因而关心社会，以史证易与以易解史也是当时易学的风格。这是我们所要重视的。王夫之不但把中国易学推向一个新的高度，而且把中国史学思想推向新的高度。

一、王夫之的易学与史论

王夫之生于明万历四十七年（1619），卒于清康熙三十一年（1692），享年七十四。其易学作品有《周易稗疏》、《周易考异》、《周易大象解》以及《周易外传》和《周易内传》。王夫之谈到自己的治易，说：

大略以乾坤并建为宗，错综合一为象；象爻一致，四圣一揆为释；占学一理，得失吉凶一道为义。占义不占利，劝戒君子不渎告小人为用，畏文周孔子之正训，辟京房陈抟日者黄冠之图说为防。（《周易内传·发例》）

王夫之重象图，但划清和汉易京房，宋易的陈抟的界限，谈理义是为君子用而不为小人用。占学一

理，象爻一致，这些构成船山易的特色。我们还应当看到王夫之说《易》与论史糅合为一。乙丑年（1685），王氏 67 岁作《周易内传》，丁卯年（1687），69 岁，撰《读通鉴论》。船山易学走向成熟，在以易论史上也体现出来。研究王夫之易学，应该将船山的易学与史学联系起来。这里将《周易内传》与王夫之史论作一点比较，很可说明问题。

——《周易内传·谦》说：“人情虽恶盈而廉，而顽民每乘虚以欺不兢，则欲更与谦退而不得，而侵伐之事起矣。汉文帝赐吴王以几杖，而吴王卒反，盖类此。”《读通鉴论》卷二《文帝·二》说“《易》曰：谦亨，君子有终。君子而后有终，非君子而谦，未有能终者也。……故非君子，未有能终其谦者也。有司请建太子，文帝诏曰：‘楚王季父也，吴王，兄也，淮南王，弟也。’诸父昆弟之懿亲，宜无所施其伪者，而以观其后，吴濞、楚戊、淮南长，无以全其驱命者。……处于谦以利用其忍，亦险矣哉。”吴王能用谦，但吴王等不是君子，并不能有好的结果。易理与史论最终的结论为一。

——《周易内传·井》说：“君子之德能溥施者，岂有他哉。有一介不取非义之操，则能周知小民之艰难，而济其饥渴，无私之心，人所共凜……诸葛孔明曰：‘淡泊可以明志’，冽寒之谓也。杜子美称其伯仲伊吕，有见于此。”《读通鉴论》卷十《三国·七》说：

“诸葛之相先主，淡泊宁静，尚矣。”同书的卷十《三国·十九》说：“武侯之言曰：‘淡泊可以明志’，诚淡泊矣，可以质鬼神，可以信君父，可以对僚友，可以示百姓，无待建鼓以亟鸣矣。”《周易》“井·象”：“木上有水，井，君子以劳民劝相”；“井·九五”：“‘井冽寒泉，食。’《象》曰：‘寒泉之食，中正也。’”王夫之评论历史人物的操行品德，实际也为说《易》提供了佐证。成为易理的注释。

另外，王夫之另一重要史论著作《宋论》与他的《周易内传》的释易也相通。

可以说，船山的史论与易理紧密联系成为一个整体，没有船山的易学，其史论也就失去了光泽；同样没有船山的史论，其易学也失去了基础。王夫之的关于道不离器、天下惟器的道器观，是他的史论与易理相通的内在根据。因此，研究王夫之的史学，是研究他的易学不可或缺的组成部分。

王夫之把以史证易与易释史联系成为一个整体，从而把中国史学思想推向一个崭新的高度。我们不仅要看到王夫之的史论与易学是一整体，而且还要讨论王夫之的史论易理相通的特点。

王夫之的易学对他的史论产生深刻的影响，首先表现在《周易》通变思想影响他对历史兴衰的总结。他抓住《周易》中通变的观点，说明变与通的关联。

在《周易大象解·序》中，他说：

天下无穷之变，阴阳杂用之几，察乎至小至险至逆，而皆天道之所以察。苟精其义，穷其理，但为一阴一阳所继而成象者，君子无不可用之以静存、动察、修己、治人，拨乱反正之道……天无不可学，物无不可用，事无不可为。循是以上达，则圣人耳顺从心之德也。

人们从易象中体察到世界万事万物在变之中，变中又有常，革中又有因。就是说只要有通变的观点，就可以“精其义，穷其理”，以达到致用之目的。“读《易》者，所当惟变所适，以善体其屡迁之道”（《周易内传·系辞下第八章》）。因此，知变还在求道。以这样的通变的观点，对历史的盛衰经验教训的总结，还要善于总结。他在《读通鉴论》的叙论中说：

然则治之所资者，一心而已矣。以心驭政，则凡政皆可以宜民，莫非治之资；而善取资者，变通以成乎可久。设身于古之时势，为己之所躬逢；研虑于古之谋为，为己之所身任。取古人宗社之安危，代为之忧患，而己之去危以即安者在矣；取古昔民情之利病，代为之斟酌，而今之兴利以除害者在矣。得可资，失亦可资也；同可资，异亦可资也。故治之所资，惟在一心，而史特其鉴也。（《读通鉴论·叙论四》）

明末清初是中国封建社会的晚期，又是历史大变动的时代，这是一个“天崩地解”的时期，作为一个有强烈时代感的思想家，不能不对二千多年的历史行程进行思考。王夫之以易学通变的历史眼光看待这几千年的历史变化。他说：“经国之远图，存乎通识。通识者，通乎事之所由始，弊之所由生，害之所由去，利之所由成，可以广恩，可以制宜，可以止奸，可以裕国，而威无不允，于是乎而有独断。有通识而成其独断，一旦毅然行之，大骇乎流俗，而庸主具臣规目前之损益者，则固莫测其为，而见为重有损。”（《读通鉴论》卷二十二“玄宗七”）中国历代史学家、思想家都重视历史的经验总结，他们高谈历史的经验教训，可是历史还是没有按照他们的意志变动。不是说他们的动机不好，也不是历史不值得总结，除了他们在总结目的上的差异外，关键在于他们的历史的眼光，在于他们缺乏一种通变的眼光，“执一以贼道”。王夫之的易学从根本说明了这层道理：“学《易》者，不一其道……理一也，而修己治人，进退行藏，礼乐刑政，蹈常处变，情各异用，事各异趋，物各异处，学《易》者斟酌所宜，以善用其志，易从简消天下之险阻”。（《周易内传·乾》）因此，只有从深层次上，以通变观点看待历史经验，才能真正找到历史变化的根源：“知进退存亡而不失其正，易简以消天下之险

阻，非圣人之徒，其孰与归？”（《读通鉴论》卷一“秦始皇二”）他又说：

是必通变以审天则，穷理以察物宜，曲体乎幽明之故，斟酌乎哀乐之原，使贤者可就，不肖可及，以防淫辟，以辨禽兽而建中和之极，用锡万民。固必参《五经》之大义微言，以出入会通，而善其损益；虽或有过焉，可俟后之作者，继起而改之，可勿虑也。若夫专家之学，守其故常，执闻见而迷其精意，亦恶足尚哉？（《读通鉴论》卷七“和帝五”）

所以，我们看出王夫之从《周易》那里找到通变的思维方式，作为总结历史的指导，这是一种卓越的历史见解，也是一种历史的自觉。中国历史上一些史家如司马光很重视历史的经验和总结，他写历史的宗旨，就是要从历史兴亡的教训中，找到维持封建等级统治的办法，使社会安定，“跻尧舜之治”。但司马光的史论除了一些重人事的论述外，实在没有新意。温公的失误，从思想方法上说，就是没有通变的思想，王夫之批评司马光说：“夫古今异时，强弱异势，战守异宜，利害异趣，据一时之可否，定千秋之是非，此立言之病，而温公以之矣”。（《资治通鉴》卷二十六“文宗四”）司马光打着“资治”的旗号，却达不到“资治”的目的，王夫之《读通鉴论》的卷末说，

这就是“玩物丧志”。同样他也批评王安石，说：“读古人之书，以揣当世之务，得其精意，而无法不可用矣。于此而见此之长焉，于彼而见彼之得焉。一事之效，一时之宜，一言之传，偏据之，而曰：三代之隆、两汉之盛恃此也。以固守而行之者，王安石；以假窃而行之者，王莽而已”。（《读通鉴论》卷二十一“高宗八”）王安石打着复《周礼》的旗子，企图从三代的模式中找到变革的办法，结果让历史嘲弄了。王莽不过是“假窃”古代办法，实际是行篡夺之事，与历史借鉴不是一回事。司马光、王安石都是没有变通的观点，一个只能唱老调子，一个只有刻舟求剑，“执以一贼道”，是找不到历史的出路的。

王夫之在论历史兴亡体现出来的通变思想，无疑是出自《周易》的，这不仅是《周易》一系列关于事物通变认识的表述，还在于《易》的整体的理论方法都是建立在通变思想之上的。我们在前面说过这些。由此，我们看出王夫之在《读通鉴论》中的历史兴亡论，如果说有什么特色的话，那就是王夫之的通变的史识。

王夫之的通变史学思想的特点，还可以具体地说。首先，是论历史的兴衰，要注意到借鉴历史的经验教训，要注意古今条件的差异，在《周易外传》卷五中，王夫之说得比较明白：“洪荒无揖让之道，唐

虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他日之道者多矣”。他在《读通鉴论》中解史说：“以古之制，治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜，治今之天下，而非可必之后日者，君子不以垂法。故封建、井田、朝会、征伐、建官、颁禄之制，《尚书》不言，孔子不言”。（《读通鉴论·叙论四》）

其次，谈变革要注意“时”与“势”。这是从普遍原则上论说关于历史经验总结要注意的问题。古今不同道，是“时”差异的体现。王夫之说：“是故因亦一道也，革亦一道也。其通也，时也；万古不易者，时之贞也。其塞也，时也；古今殊异者，时之顺也。考三王王，俟百世，精义以中权，存乎道而已矣。”（《宋论》卷一）又说：

《易》曰：“汤武革命，应乎天而顺乎人。”

圣人知天而尽人之理，《诗》、《书》所载，有不可得而详者，千世而下，亦无从而知其深矣。乃自后世观之，承天之佑，受人之归，一六字而定数百年之基者，必有适当其可之几，盖亦可以知天、可以知人焉。得天之时则不逆，应人以其时则志定，时者，圣人之所不能违也。（《读通鉴论》卷二十“唐高祖一”）

当然知“时”不是一件容易的事，他说：“《易》

之为教，立本矣，抑必趣时，趣之为义精矣，有进而趣，时未往而先倦，非趣也；有退而趣，时已过而犹劳，非趣也。”（《读通鉴论》卷六“光武三十四”）。王夫之进而提到“时”与“几”的问题。知时、势，也就是知“几”知“理”。他说：

吉凶之消长在天，动静之得失在人。天者人
之所可待，而人者天之所必应也。物长而穷则必
消，人静而审则可动。故天常有递消递长之机，
以平天下之险阻，而恒苦人之不相待。智者知天
之消以为动静，而恒苦于躁者之不测其中之所持
……知天者，知天之几也。夫天有贞一之理焉，
有相乘之几焉。知天之理者，善动以化物；知天
之几者，居静以不伤物，而物亦不能伤之。（《读
通鉴论》卷二“文帝二王”）

从事物变化的必然的“贞一之理”上论说事物的变化，进而理解历史变动的道理，从而在根本上把历史的借鉴与历史的“贞一之理”联系在一起。“‘几者，事之微。吉凶之先见者也。’汉之乱，天下之乱，董卓之不可与一日居，有目者皆见，有耳者皆闻。”（《读通鉴论》卷八“灵帝一八”）不但察“几”，而且还要早察，他说：“《易》曰：‘伏戒于草莽，三岁不兴。’不兴者，虑其兴之辞也，三岁而不兴，逮其兴而燎原之焰发于俄顷矣。”（《读通鉴论》卷五“哀帝

八”) 在人事的吉凶上也要早察，他论李斯的悲惨下场说：“……不待上蔡东门之叹，肺肝先已自裂。(李)斯岂果无人之心哉？《易》曰：‘履霜坚冰至。’辨人于早，不若自辨于早也。”（《读通鉴论》卷一“二世二”）

“生有生之理，死有死之理，治有治之理，乱有乱之理，存有存之理，亡有亡之理”；“夫国家之治乱存亡，亦如此而已矣。而君相之权藉大，故治乱存亡之数亦大，实则与士庶之穷通生死、其量适止于是者，一也”。（《读通鉴论》卷二十四“德宗三〇”）在这里，我们要体会的是，他把历史借鉴认识提到一个理性的高度，提到必然性上面论历史的经验。

复次，在人事得失、社会变动及历史的兴衰思考上，王夫之特别重视事物内部论变化的根据。他有几段话，说：

《易》曰：“其亡，其亡，系于苞桑。”孰系之？能惧之心系之也。夫既有其国，即有其民，山川域郭米粟甲兵皆可给也……惧者，自惧也，非惧人也。智者警于心以自强，愚者夺其魄以自乱也。（《读通鉴论》卷十九“炀帝三”。下引同书，仅于文中注卷数）

《易》曰：“谦亨，君子有终。”君子而后终，

非君子而谦，未有能终者也……君子之谦，诚也。（卷二《文帝二》）

呜呼，惟其诚也，是以履虎尾而不疚，即不幸而见疑，有死而已矣。弗能内怀忠而外姑为佞也。（卷二《汉高帝一〇》）

呜呼，师道之难也。于《蒙》之象见之。人心之险，莫险于利禄得失；惟以艮止之德，遏欲以静正……故曰：“蒙以养正，圣功也。”身之不正，何以养人哉？（卷六《光武帝三七》）

这些都是从人事的“内”在原因上谈历史兴衰变化、人事吉凶的变动，进而论说趋吉避凶。他没有脱离民用谈《易》。夫之治《易》的宗旨之一是“切民用”。他说：“若夫《易》之为道，即象以见理，即理之得失以定占之吉凶，即占以示学，切民用，合天性，统四圣于一贯；会以言、以动、以占、以制器于一原，则不揣愚昧，窃所有事者也。”（《周易内传发例》）以后的章学诚的道不离器、易道在切民用，可以说是这一思潮的延长、发挥。

王夫之的重人事思想是建立在他的易学思想基础之上，要看到这种特点，说：“吉凶之消长在天，动静之得失在人。天者，人之所可待，而人者，天之所必应也。”（卷二“文帝二三”）王夫之论说人事在历史兴衰中的作用，说：“兴衰之数，不前则却。进而不能乘人者，

退且为人所乘，图安退处，相习于偷，则弱之所自积也。”（卷三十《五代下四》）如果在社会治理上处得不好，小人也会起来，“侯王岂有种哉”，他在总结历史经验教训时看到封建社会农民起义的意义，说：

《易》曰：“天险不可升也。”谓上下之分相绝，而无能陵也……《易》曰：“上天下泽，《履》。君子以辨上下，定民志”。又曰：“小人而乘君子之器，盗思夺之矣。”上下不辨，民志不定，乘君子器者，无大别于小人，侯王岂有种哉？人可傲岸以制守令之荣辱生死，则人可侯王，而抑可天子矣。察吏不严于上，而听民之讼上，摇动人心而犹谓能达庶人之情，非审于天纲人纪者，莫知其弊也。陵夷天险而授之升，立国者尚知所惩乎！（卷七“安帝三”）

王船山看到“小人”的作用，但又力图维护纲纪，其思想很困惑。

王夫之的易学重象，讲义理，重人事，这和他对史学的看法一致。王夫之认为“为贵乎史者，述往事以为来者师也。为史者，记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之枢机以效法之无由也，则恶用史为？”（《读通鉴论》卷六“光武一〇”）又说：“史者，垂于来今以作则者也。”（《读通鉴论》卷二十“太宗二二”）

王夫之的重人事思想，也体现在对前人易学的总结上。他讲经世重义理，推崇周敦颐、张载；肯定程、朱易学，但也有批评。抨击象数之学，但于象数、卜筮也有所取。这是从治易的根本宗旨上，批评汉《易》及宋《易》的象数代表人物。

在论史中，他没有放过批评的尺度，立足于重人事的观点评论汉易，说：“善言天者验于人，未闻善言人者之验于天也。宜于事之谓理：理于物之谓化，理化，天也；事物，人也；无以知天，于事物知之耳。知事物者，心也；心者，性之灵，天之则也。汉儒言治理之得失，一取验于七政五行之灾祥顺逆，合者，偶合也，不合也，挟私意以相附会，而邪妄违天，无所不至矣。”（《读通鉴论》卷七“和帝九”）对京房的批评尤多，称：“京房，术数之小人”。（《读通鉴论》卷十“三国二三”）又说：“京房考课之法，迂谬而不可举行；即使偶试而效焉，其不可也固然。何也？法者，非一时、非一人、非一地者也……盖房之为术，以小智立一成之象数，天地之化且受其割裂，圣人之教，且恣其削补。道无不圆也。而房无不方，大乱之道也”。（《读通鉴论》卷四“元帝六”）

“道”与“术”有差别，王夫之说：“夫之道与术，其大辨严矣。道者，得失之衡也；术者，祸福之测也；理者，道之所守也；数者，术之所蔽也。《大

易》即数穷理，而得审”。（《宋论》卷十三）也要指出，王夫之对“术数”持保留的态度，说：“《阴符经》，术人之书也，然其测物理之几，以明吉凶之故，使知思患预防之道，则君子有取焉”。（《读通鉴论》卷二十七“僖宗三”）另外，对卜筮也没有完全否定，认为小人占卜荒谬，但君子占卜吉凶是有道理的，凡此，都说明王夫之思想上的局限性。

在讲历史兴衰上，以《易》理宣传纲常的永恒性、贬低妇女以及歧视少数民族等等，既是他的政治、历史思想，也是源于他的易学见解。他说：“《易》曰：‘天下之动，贞胜者也。’贞胜者，胜以贞也。天下有大贞三：诸夏内而夷狄外也。君子进而小人退也。男位乎外而女位乎内也”。（《宋论》卷七）又说：“妇人之道，柔道也，反其德而为刚，虽恶易折。《大畜》六五曰：‘豶豕之牙，吉。’牙可豶也，而吕、武以之，周勃、狄仁杰豶之而吉矣”。（《读通鉴论》卷五“成帝二”）这些在我们研究王夫之易学思想、史学思想时，是要指出的。

二、章学诚的易学与史学思想

清之乾嘉时期的学术不能只看成是考据之学，梁

启超对清人的学术的评价，说：“清代史学开拓于黄梨洲、万季野，而昌明于章实斋”。（《中国近三百年学术史》十五《清代学者整理旧学之成绩》）这是正确的。即使专门汉学，也不是两汉学术的主流形态附会天人感应的董仲舒今文经学、讖纬学以及孟京之易等。在前面我们已经作了交待。同时在嘉道时期，崔述的疑古，是清代学术的又一引人注目的景象。章学诚史学的出现，足以表现当时在沉闷的学术环境中，还保存着学术生机。

章学诚是清代大史学家，在易学上也有独到的成就，他的易学对他的史学思想产生重要的影响。过去对这一方面我们注意得不够，没有重视他在易学上的建树。章学诚史学理论代表作《文史通义》开卷的《易教》上、中、下三篇，是章学诚史学思想的理论基础；另外，在全书一些重要的章节中，章学诚以易理阐发对史学的认识，对历史的见解，这些认识与见解是章学诚史学思想的重要组成部分。因此，要从深层次上认识章学诚史学的特点，应当讨论章学诚的易学见解。

章学诚的易学见解主要可以归结为以下几点。

第一，肯定三《易》之法，以论说古代典制不相沿袭。《文史通义》的《易教上》开篇提出六经皆史、六经皆先王之政典的观点，就谈到这个问题，他说：

《周官》太卜掌三《易》之法，夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》，各有其象与数，各殊其变与占，不相袭也。然三《易》各有所本，《大传》所谓包牺、神农与黄帝、尧、舜，是也。由所本而观之，不特三王不相袭，三皇、五帝亦不相沿矣。

所谓三《易》之法，出于《周礼·春官》篇。杜子春据《世谱》说神农之《易》是《连山》，黄帝之《易》是《归藏》。郑玄《易赞》和《易论》则以《连山》、《归藏》、《周易》为夏、殷、周三个时代的《易》。皇甫谧的《帝王世纪》，又以《连山》为炎帝之《易》。顾炎武在《日知录》卷一《三易》节中，从《左传》所引文字，证明在《周易》之外，“别有引据之辞，即所谓三《易》之法也。”历代学者如桓谭、王应麟等，皆有论说。章学诚同意顾炎武的看法。但在其注中，他说：“《归藏》本包牺，《连山》本神农，《周易》本黄帝。”章学诚在同节中又说：

……八卦为三《易》所同，文王自就八卦而系之辞，商道之衰，文王与民同其忧患，故反覆于处忧患之道，而要于无咎，非创制也。周武既定天下，遂名《周易》，而立一代之典教，非文王初意所计及也……理势固有所不可也。

这一段话在史学思想史上相当重要，在易学发展

史上也很引人注目。其一，三《易》不相同，但三《易》又有相同、相通的方面。其二，《周易》最初源于黄帝，经文王、武王一系列变化，而成为《周易》的。章实斋于此立了一说。其三，章学诚以此说明，学术、制度的变化不是某个圣人的意愿的产物，是“理势固有所不可也”。总之，最为关键的是章学诚肯定三《易》之法的真实用心。章学诚所论，意在说明：“三《易》各有所本”，“不特三王不相袭，三皇、五帝亦不相沿矣”。也就是说，历代的学术、典章、制度都在变化之中，时代变化了，学术、典章与制度都随着变化，这是理势决定了的。这就为他更革学术、变革史学提出了理论上的依据。

第二，论说“易”之意义在变易。《易教中》开篇说：

孔仲达曰：“夫《易》者，变化之总名，改换之殊称。”先儒之释《易》义，未有明通若孔氏者也。得其说而进推之，《易》为王者改制之巨典，事与治历明时相表里，其义昭然若揭矣。

所谓“易”有三义，易简一也，变易二也，不易三也。（参见《周易正义第一·第一论易之三名》）章学诚比较了历代学者对“易”的释义，比较许慎、郑玄、韩康伯、陆德明、孔颖达及朱熹诸家解释，认为只有孔颖达解“易”的意义最明确，最能体现“易”

之精神，而且也最合乎古代《易》的本义。他说：“《大传》曰：‘生生之谓易。’韩康伯谓‘阴阳转易，以成化生’。此即朱子交易变易之义所由出也。三《易》之文虽不传，今观《周官》太卜有其法，《左氏》记占有其辞，则《连山》、《归藏》，皆有交易变易之义。是羲、农以来，《易》之名虽未立，而《易》之意已行乎其中矣。”（《易教中》）章学诚认定“变”与“改”是易义之精髓，体现他的一种易学见解，也反映了他研究易学的旨趣。

第三，提出《易》象包六艺说，论说天道在人事之中，《易》以天道切人事，从而论证了他的道不离器。在《易教下》篇中，章学诚指出在这里所说的“象”含义更广泛，他说：“象之所包广矣，非徒《易》而已，六艺莫不兼之，盖道体之将形而未显者也。”这里所说的象有两重含义，一，不只是《易》有象，六艺莫不兼有象，可以说是事物普遍性的体现；二是所谓的象是道在未显现之前的表现，又是事物必然性的体现。象通于《诗》，通于《书》，通于《周官》，通于《礼》，通于《春秋》。其中“《易》象虽包六艺，与《诗》之比兴，尤为表里”。但是《易》在六艺之中，有特殊的意义，他说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”章学诚重“象”，但这和象数派说的“象”相比有了更新的含义。他重“象”，是因为这是

事物普遍之象，是因为道在其中。章学诚指出由象而得道的逻辑途径。人们见到的，只能是“象”，但也只有通过“象”才可以求道。“万事万物，当其自静而动，形迹未彰而象见矣。故道不可见，人求道而恍若见者，皆其象也。”要求道必须“知类”，“知类”才可以求道。他说：

君子之于六艺，一以贯之，斯可矣。物相杂而为之文，事得比而有其类。知事物名义之杂出而比处也，非文不足以达之，非类不足以通之；六艺之文，可以一言尽也……故学者之要，贵乎知类。（《易教下》）

章学诚由“物之相杂而为文，事得比而有其类”出发，说明“学者之要，贵乎知类”。知类求道，而类又是事物自身的特点决定了的。章学诚在本篇中更提出了“象”有“天地自然之象”与“人心营构之象”，但“是则人心营构之象，亦出于天地自然之象”。章学诚关于易象的见解，在易学史上有着十分重要的意义。从道不离器观点，论说易象的重要，可以看出章学诚与王夫之的易学有相通的地方。清四库馆臣评论王夫之，说：“大旨不信陈抟之学，亦不信京房之术，于先天诸图纬书杂说皆排之甚力；而亦不空谈玄妙，附合老庄之旨。故言必征实，义必切理，于近时说《易》诸家，为最有根据。”（《四库全书总

目》卷六)而惠栋张汉学旗帜,其于易学上,如皮锡瑞所说惠氏“为东南汉学大宗,然生当汉学初兴之时,多采掇而少会通,犹未能成一家之言”。皮鹿门推崇焦循、张惠言的易学,说:“近儒说《易》,惟焦循、张惠言最善。”“实皆学《易》者所宜急治”^①。章学诚的易学、史学是在这样的学术氛围中发育起来的。

如果一定要分义理与象数,章学诚当归之义理门户;但他重“象”,却和象数派又不同,无法归之于象数派之中。把他的易学思想,放在清代易学发展的背景下考察,可以看出章学诚是重《易》象,而不纠缠于象数义理之争,意在恢复易《象》之本义,成其一家之学。

章学诚的《易》象兼六艺说,其要义在于阐明道不离器,道在天下事物中。也说明了《易》在六艺中地位,“‘象天法地,以前民用,’其道盖出政教典章之先矣。”^②再次,章学诚由《易》象兼六艺说,提出“学者之要,贵乎知类”。由象而类,由类而明道,而得道。“非类不足以通之”,学术通识者在知类,章学诚为他的学术通识的思想提出了哲理依据。要真正

① 皮锡瑞:《经学通论》卷一《论近人说易》,中华书局1954年版,第33~34页。

② 《文史通义》卷一《易教上》,中华书局1985年叶瑛校注本,第1页。下引仅注篇名。

理解章学诚的学术通识，必须了解章氏的易学。

第四，反对讖纬与拟《易》之作。章学诚说：“盖圣人首出御物，作新视听，神道设教，以弥纶乎礼乐刑政之所不及者，一本天理之自然；非如后世托之诡异妖祥、讖纬术数，以愚天下也”。（《易教上》）《易》之神道设教，作为礼乐刑政的一种补充，但并不是圣人的主观虚构，用章学诚的话，是“一本天理之自然”。至于讖纬术，包括易纬，是“托之诡异妖祥”，是愚弄天下的手段。

章学诚反对后人模拟《易》的作品，说：“后儒拟《易》，则亦妄而不思之甚矣。彼其所谓理与数者，有以出《周易》之外邪？”这些作品没有新的内容，其中所说的理与数，从根本上说，都超不过《周易》的思想，不过变其象数法式。扬雄的《太玄》及所谓司马光的《潜虚》一类拟《易》的作品，都不值得称道。扬雄的《太玄》是“不知而作”，所谓司马光作《潜虚》，是“贤者之多事”。

章学诚反对讖纬之作，也批评了拟《易》之作，其用意在恢复古代六经的原貌。他说：

若夫六经，皆先王得位行道，经纬世宙之迹，而非托于空言。故以夫子之圣，犹且述而不作。如其不知妄作，不特有拟圣之嫌，抑且蹈于僭窃王章之罪也，可不慎欤。（《易教上》，另参《匡谬》篇）

这就是说，六经是古代先王经世之作，因此后人包括孔子都是述而不作。模拟《易》的作品，不能达先圣之用意。章学诚打着复古学旗帜，为他倡经世致用之实学作张本。总之，章学诚的易学是他学术十分重要的组成部分，是他的学术的理论基础。关于道不离器，道在天下事物中的论述，为他提倡经世之学，更革史学的主张提供了哲理的依据。

章学诚以他的《易》学认识，对历史、史学提出独到的见解，在中国史学史上，相当重要。

——章学诚通过对《易》理的阐发，论说他对历史的见解。世界上万事万物中有道，道并不因为有了人才存在，道在人类历史中，道支配、决定万事万物。并不只是万事万物的表现，即“当然”。二、人类产生与社会法制治理，道体现在其中，人们能看到是道的表现，而不是道之本身，即“可形其形而名其名者，皆道之故，而非道也”。三、先王、后王的法制不同以及各个时代法制的趋于完善和变化，是理势之自然；不是某个圣人超过了前王，“圣人创制一似暑葛寒裘，犹轨辙也”。只是圣王看到这一层，“法其道之渐形而渐著者也”。

章学诚说明人类社会的产生与变化是一种不得不然。他说：

天地生人，斯有道矣，而未形也。三人居

室，而道形矣，犹未著也。人有什伍而至百千，一室所不能容，部别班分，而道著矣。仁义忠孝之名，刑政礼乐之制，皆其不得已而起者也。（《原道上》）

所谓“三人”，也就是人的群体，群体的扩大发展，而后不得不产生等级区划，观念制度也不得已随之而出现。章学诚在这里用“三人同居一室”理论，说明社会出现。他在同篇还作了更为详细的解释，说：

人生有道，人不自知。三人居室，则必朝暮启闭其门户，饔飧取给于樵汲，既非一身，则必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所谓不得不然之势也，而均平秩序之义出矣。又恐交委而互争焉，则必推年之长者持其平，亦不得不然之势也，而长幼尊卑之别形矣。至于什伍千百，部别班分，亦必各长其什伍，而积至于千百，则人众而赖于干济，必推才之杰者理其繁，势纷而须于率俾，必推德之茂者司其化，是亦不得不然之势也；而作君作师，画野分州，井田封建学校之意著矣。故道者，非圣人智力所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天也。

章学诚从他的《易》学观点出发，说明“道”对

社会礼仪制度发生发展的作用。比起荀子、韩非子、柳宗元、王夫之的见解，章学诚对初民社会的理解，没有增添更多新的内容，但他是结合《周易》，论述“道”在社会发展中的作用，而且这种作用与社会群体之“争”是联结在一起的，从而体现出一种不得不然之势，指明社会典章制度的产生与变化，并不是某个圣人意愿的产物。这是章学诚历史理论的鲜明特色。

——以《易》的通变思想，说明史学更革的必然与必要。

章学诚指出封建社会的史学发展变化经历了千余年，史学失去了早期那种创造性的活力，各种弊端暴露出来了，这突出地表现在纪传体史书的编纂上。他说：

纪传行之千有余年，学者相承，殆如夏葛冬裘，渴饮饥食，无更易矣。然无别识心裁，可以传世行远之具，而斤斤如守科举之程式，不敢稍变，如治胥吏之簿书，繁不可删。以云方智，则冗复疏舛，难为典据；以云圆神，则芜滥浩瀚不可诵识。盖族史但知求全于纪表志传之成规，而书为体例所拘，但欲方圆求备，不知纪传原本《春秋》，《春秋》原合《尚书》之初意也。

《易》曰：“穷则变，变则通，通则久。”纪

传实为三代以后之良法，而演习既久，先王之大经大法，转为末世拘守之纪传所蒙，曷可不思所以变通之道欤？

司马迁创立纪传体史书，富有生气，但是纪传体史学变成了一种程式，变成公式化的东西，以所谓纪表志传各种史例，去硬性剪裁材料。越雷池半步，便被视为违例不纯。章学诚看出中国封建社会后期史学问题的关键，作为一代大史学思想家，他不仅提出问题，而且指出解决问题的途径，这仍然是从《周易》那里得到启发。他说：

《易》曰：“蓍之德圆而神，卦之德方以智也。”间尝窃取其义，以概古今之载籍，撰述欲其圆而神，记注欲其方以智也。夫智以藏往，神以知来，记注欲往事之不忘，撰述欲来者之兴起，故记注藏往似智，而撰述知来拟神也……史氏继《春秋》而作，莫如马、班，马则近于圆而神，班则近于方以智也。（《书教下》）

韩康伯注：“圆者，运而不穷。方者，止而有分。言蓍以圆象神，卦以方象智也。惟变所适，无数不周，故曰圆。卦列爻分，各有其体，故曰方也。”孔颖达《疏》：“故蓍之变通则无穷，神之象也；卦列爻分有定体，知之象也。知，可以识前言往行；神，可以逆知将来之事。故蓍以圆象神，卦以方象智。注：

圆者，至方也。”（《周易正义》卷七）所谓圆神与方智，虽不同但都是《易》之用，此其一。其二，圆神、方智作为一个整体，是多识前言往行与逆知将来的统一，不可以断然打成两截。其三，圆与方，不同又相通。这种思想运用到著述上来，既要意识到不同体裁适用不同要求的作品，同时又要看到，每一著述中的内容变化，其采用的所谓的体裁、体例，不可能也不应当程式化。硬性以一种模式来剪裁材料，只能削足适履，失去了变通精神，使著述失去其要旨。

在中国史学史上，司马迁的《史记》近于圆而神，班固的《汉书》近于方以智。这里没有崇班抑马或尊崇司马迁而贬损班固的意思。班固的撰述，“则于近方近智之中，仍有圆且神者。以为之裁制，是以能成家，而可以传世行远也”。这种因事名篇，不为一定之例所拘，就是史学的活力，其作品就可以传世行远。但“后史失班史之意，而以纪表志传，同于科举之程式，官府之簿书，则于记注、撰述两无所似，而古人著书宗旨，不可复言矣。史不成家，而事文皆晦，而犹拘守成法，以谓其书祖马而宗班也，而史学之失传也久矣”。

无论是记注还是撰述，不能为例所拘，即或是章学诚称道的有化腐朽为神奇之功的纪事本末体，一旦成了固定的框架，也只能是“纂录小书”。在章学诚看来，

要走出当时史学的困境,只能总结史学上的成败,恢复古代史学的创作精神。他说:“斟酌古今之史,而定文质之中,则师《尚书》之意,而以迁史义例,通左氏之裁制焉,所以救纪传之极弊,非好为更张也。”(《文史通义·书教下》)

章学诚对史书编纂还具有通变思想,提出了一些具体的想法。严格地说,编年与纪传两种体裁,是自文字以来,即已有之。他认为,如果以《尚书》之义来看司马迁的《史记》,人物传是《传》,八书、三十世家,也可以统统称之为《传》。“或考典章制作,或叙人事终始,或究一人之行,或合同类之事,或录一时之言,或著一代之文,因事名篇,以纬本纪。”这样做法的优点是“则较之左氏翼经,可无局于年月先后之累;较之迁《史》之分列,可无歧出互见之烦。文省而事益加明,例简而义益加精,岂非文质之适宜,古今之中道欤?”再加上表与图。他说:“至于人名事类,合于本末之中,难于稽检,则别编为表,以经纬之;天象地形,舆服仪器非可本末该之,且亦难以文字著者,别绘为图,以表明之。盖难通《尚书》、《春秋》之本原,而拯马《史》班《书》之流弊,其道莫过于此。”(《文史通义·书教下》)

对于章学诚具体的设想,这里难以一一评述,但我们可以体察的是,他是以通变的思想,融汇圆神、

方智精神为一，重新构想新的史书编纂形式。千余年中国史学的批评一直纠缠在无限多史体史例诉讼之中；中国史家的正统思想、宗经崇圣观念也在所谓的史体史例的争论中反映出来，如果联系这样的背景，可以看出，章学诚通过对《易》理的理解，阐发出来的史学通变思想，具有史学革新的意义。

——提倡史学通识，史之求通在“义”。

《文史通义》的《释通》开篇说：“《易》曰：‘惟君子为能通天下之志。’说者谓君子以文明为德，同人之时，能达天下之志也。”章学诚以《易》之《同人》卦的彖辞阐发，提出他对通识的见解。通史之修，有六便二长。六便是：免重复，均类例，便铨配，平是非，去牴牾，详邻事。二长是：具剪裁，立家法。但也有三弊，就是：无短长，仍原题，忘标目。章学诚倡史学通识的用心，意在纠学风之弊，复古学求义之精神。说：“夫古人著书，即彼陈编，就我创制，所以成专门之业。”通史之“通”，不在于形式上的贯通，自司马迁的通古今之变，成《史记》，到郑樵别识心裁，成其独断之学而写就的《通志》，都是史学通识的体现。他表彰郑樵的《通志》，说：“郑樵生千载而后，慨然有见于古人著述之源，而知作者之旨，不徒以词采为文、考据为学也。于是遂欲匡正史迁，益以博雅，贬损班固，讥其因袭，而独取

三千年来遗文故册，运以别识心裁，盖承通史家风，而自为经纬，成一家言者也。”（《文史通义·申郑》）史学通识关系史学兴衰，他检讨唐代史学衰败的缘由，说“唐后史学绝，而著作无专家。后人不知《春秋》之家学，而猥以众官修之故事，乃与马、班、陈、范诸书，并列正史焉。于是史文等于科举之程式，胥吏之文移，而不可稍有变通矣。”（《文史通义·答客问上》）史学的变化发人深思。章氏倡通识与他学术求道的思想是相联系的，我们在前面已说过。他在《答客问上》篇中再一次说：

嗟呼，道之不明久矣。《六经》皆史也，形而上者谓之道，形而下者谓之器。孔子之作《春秋》也，盖曰：“我欲托之空言，不如见诸行事之深切著明。”

求义、求道，成一家独断之学，章学诚倡史学通识的用心在此，这是章氏著述之大旨，近人刘咸忻在《识语》一文中，说《释通》篇“乃先生学说之大本”。也是这个意思。

——提倡经世史学。这在前面已有论述。《文史通义》开篇说到《六经》皆史，《六经》皆先王之政典。章学诚此论意在说明史学根本要义在经世。虽然，前人有过经史同源论，王阳明有“五经皆史”说，但章氏的“六经皆史”说，既不是从文献角度说

的，也不是从心学的观点发论，他是说明学术在经世。《六经》皆先王之政典，但《易》在《六经》有其特殊意义。章学诚说：“‘夫《易》开物成务，冒天下之道。’‘知来藏往，吉凶与民同患。’其道盖包政教典章之所不及矣。象天法地，‘是兴神物，以前民用’，其教盖出政教之先矣。”章学诚说《易》“其教盖包政教之所不及”，“其教盖出政教之先”，指明了《易》在六经中的特殊地位。由此，他说明了《易》为先王经世之书。一是，与悬象设教、治历授时一样，是明道。二是，《周易》之于道法美善无可加，能“以前民用”。三是，学术将以经世，学问亦有人定胜天之理，《易》更能体现这一点（参《天喻》篇）。总之，学术经世，《易》在《六经》有其特殊地位，因此，章学诚由对《易》的理解，更深入地说明了包括史学在内的学术必须经世的道理。

第九章

史学近代化 过程中的易学

一、20 世纪的《周易》研究：从神的 启示录还原为世俗人的作品

在近代学术史上，《周易》的价值被重新认识有一个过程。

鸦片战争以后，救亡图存是中国首要的任务，中国学人一方面意识到要放开眼界看世界，吸收西方的学术思想，同时从中国传统的文化宝库中寻找思想变法图强的精神武器。他们看到公羊学中进化思想的意义，同时，许多学人也从《易》学中找到通变思想，

作为变法的理论依据。王韬、康有为等都是这样的代表。王韬说：

《易曰》：“穷则变，变则通。”知天下之事未有久而不变者也。上古之天下，一为而为中古；中古之天下，一变而为三代。自祖龙崛起，兼并宇内，废封建而为郡县，焚书坑儒，三代之礼乐典章制度，荡焉泯焉，无一存焉。三代之天下，至此而又一变……至今日，而泰西大小各国，无不通和立约，叩关而求互市，举海外数十国，悉聚于一国之中，见所未见，闻所未闻，几于六合为一国，四海为一家。秦汉以来，至此而又一变。^①

面对世界的剧烈变动，“即使孔子而生乎今日，其断不泥古昔，而不为变通，有可知也”。应当变革，这就是结论。

在五四新文化运动中，《周易》在疑古思潮的冲击下，它被剥去了古人加在上面的神秘外衣，从神圣的经学的圈子被解救出来，成为古史研究对象。近代易学走的与古代易学不同的路数。首先，以清醒的意识认识《周易》，把《周易》从神的启示录还原为世俗人的作品。揭掉了“古圣人的名号作了的包皮”^②，

① 《韬园文录外篇·变法中》。

② 容肇祖：《占卜的源流》，《古史辨》第三册，上编。

交待了《周易》从“六经之末，跳到六经之顶”的原委^①。

其次，跳出了象数、义理之争的圈子。以人世历史的事实来解释《周易》。“我们据其文以证古史，而殷代古史事乃得有切实的记录。”如顾颉刚在《周易卦爻辞中的故事》，把甲骨与《周易》相互参证，又结合《诗·大明》等，考订“帝乙归妹”这件事是《诗经》中文王迎亲的事，并进而透视商周的关系，这本身就是一个突破。

再次，疑经不再是为了尊经，而是要求打破对经的迷信。具体到《周易》来说，近代学人力求把《周易》作为一部古史材料来认识。

还有一点，是用新的历史眼光认识《周易》，用新的方法研究《周易》。

当然，我们不是讨论近代易学发展史，^②而是要择要地说明在中国史学近代化过程中，易学所起的作用。

① 顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》。

② 关于 20 世纪易学发展历程，其前 50 年的内容可参看高明的《五十年之易学》（见《周易研究论文集》，北京师范大学出版社，1987 年版，第 519～529 页）；评述前 80 年易学研究特点，参拙作《周易研究八十年》（《周易研究》1989 年第 2 期）；论述 20 世纪易学史的著作，有杨庆中的《二十世纪中国易学史》（人民出版社，2000 年版），等。

1919年的五四运动，标志中国历史进入了新的阶段。史学近代化的内涵包括这样几个方面。

——以历史理论与史学理论变化为主的观念更新。

——疑古史思潮带来对旧史学的观念批判。

——历史研究重心的转移。近代史学的历史研究重心从帝王将相的“君史”，转移到“民史”上来，出现新的研究领域。出现了中国文化史、哲学史、文学史、俗文学史、戏曲史、政治制度史、数学史、史学史等。

——地上、地下历史文献的新发现，传统考据学发展为近代考据学。

——考古遗址的发掘。

——学术争鸣下的学术期刊出版。

而这一切又对近代易学变化产生影响。

20世纪初年，以梁启超为代表的学人打起了史界革命的大旗，提倡新史学，但中国史学走上近代化过程，是在五四以后。五四以后，中国近代进入新民主主义革命时期，社会阶级阶层与旧民主主义革命时期明显不同，马克思主义的历史唯物主义传入中国，因此史学近代化与20世纪初年的新史学相联结又有新的内容。五四以后，从历史观点上说，从内容上说，从历史编纂形式上说，从研究方法上说，可以说

是中国古典史学已经终结了。但古典史学的终结，并不是说传统中断，更不意味着古典史学的传统将从史学领域内消失。只是说，包括史学在内的传统文化要来一番更新，传统史学融化成民族的因子，融进到新时代的史学中去，从而使新史学带上民族的特点，以适合我们民族的需要。《周易》作为传统文化主体之一，它在中国近代史学里仍然发挥着它的作用，经过扬弃后的《周易》仍然显示它的活力，它作为民族历史思维形式对史学产生的影响，是不可低估的。

古史辨作为辨古史、辨古书的出现，但其辨伪的追求是我们要充分重视的。他们要把用神意编出来的历史、或扭解的历史，还原成人的历史，人的真实历史。应该说，这与唯物史观追求有着共同的思想基础。所以，他们很多人向唯物史观靠拢，认识唯物史观的意义，就有思想基础。

我们得出这样的认识，疑古不能离开新文化建设这样的总目标。疑古与信古是新文化建设两个不可分割的部分。疑古不是民族虚无主义，疑古是为了把民族自信心建立在科学的基点上。同样，信古不应当是民族保守主义，民族保守主义宣扬的是一种盲从，一种愚昧。

这里我们着重以顾颉刚和郭沫若两位学者的史学与易学的关联作一简要的说明。全面深入地研究这一课题，有待我们的努力。

二、辨古史、辨古书和《周易》

疑古与信古史是新史学两个相互联系的方面,是近代史学两大景观。五四时期史学疑古要破除对古代的迷信,要打破古代世界黄金说,这种批判无论在规模上,还是在理论层次上,较之 20 世纪初年的新史学有了很大的提高。如果说,20 世纪初年的新史学的批判,可以作为讨伐旧史学的檄文看待的话,那么,20 年代的疑古则继承了中国古典史学疑古惑经的传统,运用了实证的方法,对旧史学从根本上作了一次重大的打击。

19 世纪末至 20 世纪初对封建旧文化的批判,使疑古思潮得以应运而生,并推动疑古思潮发展;而疑古思潮又把对旧文化的批判推向一个新的高潮,到了 1915 年,新文化运动发展,鲁迅等新文化旗手,对旧礼教、旧文化的批判,标志近代疑古思潮发展到一个新的高度。五四时期,出现了强大的疑古思潮,不但有顾颉刚的古史辨的疑古,而且当时李大钊也同样在新的思想指导下,提出要打破古代黄金时代说。^①

近代新文化疑古思潮跳出了经学争议的圈子,疑

^① 参见《史观》及《“今”与“古”》等,《李大钊史学论集》,河北人民出版社 1984 年版,72 页、157 页。

经不再是为了更好地尊经，它要反对旧文化、旧经学对人们思想的束缚，是要反对文化专制主义，要求解放思想，要打破三皇五帝的黄金世界说。顾先生推崇崔述，但又不满意崔述辨古史，其中的第一点是：“他著书的目的是要替古圣人揭出他们的圣道王功，辨伪只是手段。”“所以，他只是儒者的辨古史，不是史家的辨古史。”^①

“五四运动”时期，顾颉刚先生的辨古史出现不是偶然的。关于这一场辨古史运动有必要多说几句。

1. 近代疑古涉及方面具有广泛性的特点。应当看到，辨古史不只是涉及古史，它牵涉到古代的经史子集乃至传说记载文献等各个方面的内容：辨历史、辨地理、辨文学、辨风俗传说。在经学里面，辨《易》、辨《周礼》、辨《诗序》、辨《春秋》等，疑古辨伪并没有停留在文献的考辨上，顾颉刚先生在疑中求信，进而是对中国古文献来了一次清理，特别是对古代的文献作了一次整理。顾先生说：“因为这样，我便想把前的辨伪的成绩算一个总帐。我不愿单单注释《伪书考》了，我发起编辑《辨伪丛刊》”。这件事前后达15年之久，编辑出十多种重要文献。顾先生

^① 《与钱玄同先生论古史书》，《顾颉刚古史论集》第一册第101页，中华书局1984年版。

点校整理的有：宋濂的《诸子辨》，高似孙的《子略》，胡应麟的《四部正讹》，王柏的《诗疑》，姚际恒的《古今伪书考》，刘逢禄的《左氏春秋考证》，朱熹的《书序辨》、《诗辨妄》等；1936年点校出版《史记白文》和《尚书通检》等是与人合作的。值得提到的是辑佚方面的贡献。顾先生自己辑录的《诗辨妄》，白寿彝先生的《朱熹辨伪书语》等。所以，辨古史是一次文献的整理清算。

2. 近代疑古提出了历史观、认识论和方法论的问题。把古代经书当成是古代人们真实生活的写照。经书不再是圣矣神矣的东西。在辨古史方面，把中国传说中的古史全盘推翻，确是打破了古代黄金世界说，尧舜禹是不是真有其人，也成了问题。按照顾先生开始辨古史的话，大禹只是一条虫，那么美化三代的言论自然也就破产了。这种情形是以前不曾有的。

打破了“考信于六艺”的教条，也就是顾氏说的没有“经书即信史”的成见。顾颉刚先生提出了古史层累地造成的学说，既是历史观，也是认识论、方法论。至于他说的由胡适那里得来的历史演变法，只不过是具体化了，而且他运用的历史演变法，与胡适之的方法还是有差别。王煦华先生在《顾颉刚古史论文集》的《前言》有分析，说：顾氏的疑古思想是继承郑樵、姚际恒和崔述的传统，其古史观则导源于崔

述，但崔述的认识是停留在表面现象上，而顾先生是“创立‘层累地造成的中国古史’观，揭开了‘其世愈后则其传闻愈繁’的内在秘密。因此它既是中西文化结合后长出来的结果，又是我国历代考辨古史由感性认识上升到理性认识的规律性总结。”

顾氏的辨古史具有的意义还在于他“由疑求信”，在于他的民族观念、历史观念。他考古史的方法论，相对地说，有它的局限性。而胡适之强调的是方法论方面、以之作为实验主义方法的样板，称古史层累地造成三条原理，“都是治古史的重要工具”。这里把顾氏的历史观也归结为“工具”，显然降低了这场辨古史的意义。辨古史运动中疑古思潮打破古代黄金世界说，在主观上要建设可信的古史，使人们以清醒的意识认识古史，认识古代世界、古代社会；以清醒的意识认识包括儒家经籍在内的古代文献，因而它具有思想上的解放意义是明显的，它是当时的新文化运动的重要组成部分。顾先生最初的辨古史，也有缺点，是在没有更多的实证的情况下，全盘否定传说古史的记载的具有真实性的成分，这又是不准确的。辨古史进行到一定阶段，就很难坚持下去，由辨古史而改为辨古书。

如果我们把顾颉刚的学术道路概括为疑古史——疑古书——建设新古史三段的话，那么，《周易》研

究是他疑古书时期探索的重点。我们较多地阐述以上的文化背景，用意也在此。重要的论文是他在1929年撰成的《周易卦爻辞中的故事》，这篇文章发表在《燕京学报》的第六期上，他说《周易》这部书，用了汉以后人的眼光来看它，真是最古的而且和“道统”最有深切关系的了；必须弄清楚《周易》经传的作者、时代，以及从卦爻辞中抽出故事来。在这里，顾氏不只是疑，而且也是在求信，“因为占卜时引用的故事，总是在这个时代中很流行的，一说出来大家都知道”。后来他把这其中的见解收入到《中国上古史研究讲义》里去了。第二年，他又写了《论易系辞传中的观象制器的故事》等。因此，顾颉刚的疑古史是疑而求信，这一点在他的《易》的研究中看得非常清楚。

在《周易卦爻辞中的故事》中，他收进的故事有：

——王亥丧牛羊于有易的故事。这是《周易》“大壮·六五”爻辞与“旅·上九”爻辞中说到的故事。在这里，顾先生借鉴了王国维的二重据的方法和成果，指出由于王国维的研究，“这个久被人们忘却的故事向来给人看作荒唐的古书里钩稽出来了，真是一个重大的发现。”顾颉刚说，由此可以明白，卦爻辞与《易传》完全是两件东西，不要把两者拉在一起。

——高宗伐鬼方的故事。这是《既济》卦的“九三”爻辞和《未济》卦“九四”爻辞中提到的故事。顾氏同样借鉴了王国维的二重据的方法和成果来加以说明。

——帝乙归妹的故事。这个故事出自《泰》“六五”爻辞和《归妹》“六五”爻辞的。对于故事情节他也有存疑。

——箕子明夷的故事。这是《明夷》“六五”爻辞中的故事。

——康侯用锡马蕃庶的故事。这件故事出自《晋》卦辞。他引王弼、孔颖达以及朱熹的说法，并进而作出了考订。这里我们可以看出，顾颉刚体现出征实考史的学风，在这则史事考订中，顾氏既有语言训释，也有以经释经，以传释经的路数，还能引其它经籍文献以辩论，甚而引易纬一类材料作出说明。还应当提出的是他引古史《世本》与《系辞》作比较，《淮南子》与《系辞传》作比较，进而揭露古代材料中的信与伪，说明《周易》之所以从《六经》之末跳到《六经》之顶之缘由。

这是顾颉刚古史研究也是《周易》考订的一篇重要文字，从中我们可以看出顾氏是把《周易》作为古史的材料、作为古史观念的说明，这是以史的眼光研究《周易》，又为他的古史研究提供了材料，影响到

他的古史建构。无独有偶，在顾氏探讨《周易》时，郭沫若写出了《中国古代社会研究》，而《周易》研究就是这篇重要文章的第一部分，郭沫若古史研究与对《周易》的认识分不开，而他对易的探讨，其意义又不仅限于古史。我们把顾颉刚、郭沫若对易学的研究联系起来，对于我们认识中国史学在近代的变化，对于认识中国文化的走向，都是一件有意义的事。

三、郭沫若的易学与古史研究

马克思主义传入中国以后，对中国历史、中国学术文化的发展都产生重大影响。中国进入新的时期，人们以新的眼光，重新审视古代历史、古代的经籍，挖掘古代文化遗产中珍贵的宝藏。中国易学的研究也发生新的变化。郭沫若把易学研究作为他的中国古代社会研究的重要组成部分。但他对易学的认识，仍然给我们重要的启示。他把《周易》与古代社会联系起来，作为古代社会的反映、作为时代大变革的产物，同时努力挖掘《周易》辩证法的精髓、剔除其中的糟粕。即使在马克思主义的辩证唯物主义传入中国以后，我们研究《周易》，仍然有其重要的价值，这种研究可以揭示我们民族思想的丰富性和思维的特点，

通过这种研究，又可以丰富我们对辩证法的认识。所以郭沫若对《易》的认识，是我们在研究中国易学与史学关系、研究易学在近代学术文化史上的地位，是十分重要的。

（一）《周易》：中国古代社会存在的反映

存在决定意识，一定的文化是一定社会存在的反映，用这样的观点、方法去研究《周易》，在中国是始于郭沫若。郭沫若没有可能如摩尔根那样通过民族的调查，探索一个民族远古社会的状况，他是以新的观点，通过中国对古代文献、典籍的阐释，进而透视出中国上古历史的进程与特点，这对于易学发展、对于中国古史研究都是具有十分重要意义的事情。

郭沫若把《周易》作为古代社会的存在的全面的反映，由《周易》的内容全面反映中国古代社会生活内容各个方面；《周易》的价值得到重新的估定。《中国古代社会研究》是中国马克思主义史学的奠基之作，其中第一篇是《〈周易〉时代的社会生活》，《周易》成了郭老古史研究的第一个大板块。可见，《周易》研究在郭沫若史学中的重要地位。

这里我们首先要看郭老是怎样看待《周易》的，

是怎样从《周易》中揭示古代中国社会各个方面的，进而分析郭沫若研究在史学史、易学发展史上的意义。郭沫若说：“如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时一个社会生活的状况和一切精神的模型。”^① 郭老从《周易》中揭示古代社会生活的第一个重要特点，是从经济生产到社会结构、再到精神生产，也就是从经济基础、上层建筑与意识形态三个方面。他是把《周易》作为古代中国社会的全面反映，而不是只是一些古史材料、古史影子来看待。

关于古代社会生活的基础包括有：渔猎、畜牧、商旅（交通）、耕种、工艺（器用）等。这里可以举一些例子作一说明。如《屯》（䷂）的“六三”爻辞“即鹿无虞，惟入于林中”等内容，可以看出古代渔猎生活的状况。他对爻辞中“黄金”一词作出解说，认为这是处在铜器时代的反映。《无妄》（䷘）的“六三”爻辞反映出古代社会的畜牧的状况。《旅》“六二”爻辞“旅即次，怀其资，得童仆”，《震》（䷲）“六二”爻辞“亿丧贝”等内容，探索了古代社会商旅的起源和原始货贝的情形，又从一些爻辞中分析当

^① 《郭沫若全集》第一卷，第38页。人民出版社，1982年。下引同书，仅注页数。

时交通工具的情形。其它对古代社会生活的各个层面，都有这样的特点。

在分析古代社会的结构时，郭沫若不是简单地从一些爻辞中作出说明。他还进一步分析出“先史民族进化阶段”有原始、蒙昧两个大阶段，每一个阶段又有上段、中段与下段。进而他透视古代社会的家族关系、政治组织。在论述行政事项时，实际上是涉及中国古代国家起源、早期国家职能的问题；对《周易》的有关条文进行归纳，论说了古代阶级的结构，认定当时的结构的四种形式：所谓大人君子是支配阶级，小人刑人是被支配阶级。

通过《周易》的内容，郭沫若在吸收时人研究的成果，对古代风习作出了论述。顾颉刚先生在《周易卦爻辞中的故事》一文中把甲骨和《周易》互证，又结合了《诗·大明》篇，考定“帝乙归妹”这件事是《诗经》的“文王迎亲”的事（《古史辨》第三册），郭沫若进而透视出在《易经》中没有群婚的遗习，但对偶婚的痕迹则俨然存在。除残存母系制度外，当时家族制度确是有的。

通过《周易》的研究，郭沫若从宗教、艺术、思想三个方面，考察了古代社会意识形态状况。在分析宗教问题时，他指出“《易经》全部就是一部宗教上的书，它是以魔术为脊骨，而以迷信为其全部的血肉

的”。这里反映了郭老对《易》的经、传的认识，发展了“《易》本卜筮之书”的思想，对于人们揭掉盖在《易》上的种种神秘的外衣、认识《周易》的本来的面目，而且有重要的意义。

郭沫若说：“（《周易》）的六十四卦、三百八十四爻，卦有卦辞，爻有爻辞，合《乾》卦的用九，《坤》卦的用六，一共有四百五十项文句。这些文句除强半是极其抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活，这些生活在当时一定是现存着的。”正是以这样的历史眼光，郭沫若揭示出《周易》反映的中国古代的各个层面，从而为人们认识中国古代社会提供了新的依据。

由此，我们看出，郭沫若审视《周易》不是停留在《周易》的表面的文字上，从《周易》的卦、爻辞上找到一些历史故事、传说，发现古代历史的影子，他不仅仅是从《周易》内容中说明古代社会的生活现象。他是以《周易》内容思考古代社会生活状况和“一切精神生产的模型”。从社会形态上，从经济基础到上层建筑、意识形态认识中国古代历史。这样认识《周易》，是易学发展史不曾有过的。乾隆以前的易学，《四库全书总目》的作者概括为两派六宗。一派言象数，由汉初还保存的古太卜遗法的象数，一变为京房、焦延寿，象数入于机祥，再变而为陈抟、邵

雍，以象数图书务穷造化。另一派重在义理，王弼以老庄解易，尽黜象数，变而为胡瑗、程颐以义理说《周易》，李光、杨万里以史解易，又为一派。清以前的易学既有对汉易、宋易的破坏、也有对汉易、宋易的综合，但是无论汉易，还是宋易，都是要宣传天理纲常之正。到了近代，学者也曾经以一种清醒的意识来认识《周易》与易学史上的有关问题。这些我们在前面已经作出了详细的说明。郭沫若以全新的观点解易，在中国古代史的研究是一个重大的贡献，对中国易学的发展也是作出了贡献。有的人把近代易学分成注释派、考证派、论述派和创新派，^①无可怀疑，郭沫若的易学研究，为他的古史探索开辟出一条途径，当是创新派。

(二)《周易》:中国古代社会大变革的产物

《周易》起源于卜筮，在长期的历史发展过程中，凝聚了一代又一代人的对自然、对社会的理解，同时，后人不断地给其增添神圣、神灵的光环，演化成

^① 《五十年来之易学》，见《周易研究论文集》，北京师范大学出版社1987年版。

披着神秘外衣的思想体系。怎样看待这样的思想作品，不但是易学研究发展首先要解决的问题，更要化腐朽为神奇，把《周易》作为历史作品来认识。这里有一个问题，即《周易》是一部什么样的作品，是谁写作的，是产生在什么样的历史背景下。

郭老早在《中国古代社会研究》一书出版出前，于1928年，就提出自己的看法，说：“《易经》是由原始公社制度变为奴隶制时的产物。《易传》是由奴隶制变成封建制时的产物。第一个变革是在殷周之际达到完成，第二个变革的完成，是在东周以后。”这一看法后来有了变化，郭沫若在1935年3月写《周易之制作时代》一文中，对《周易》的作者及其时代，“算给予了一个通盘的检定”。论定《易经》的作者是楚人鬻臂子弓，《易传》的作者情况不一样，其写作时间在《易经》以后。对《易传》的作者问题，郭老作出了具体的分析。1944年，他回顾自己的研究，还是肯定了自己过去的见解。1954年他为《中国古代社会研究》新版写的补注中，再次申述自己的看法。1966年，郭沫若在给李镜池的信中说：

看来《易》之制作是由长期积累所成，其中有西周时期的原始资料，但也有春秋时代的资料。原始资料积累得多一些，故显得很古。孔子读《易》的传说是有问题的。《周易》完成应当

在春秋末或战国初年。

这封信发表在 1979 年，可说是他的晚年的看法。郭老前后看法有变化，但各种见解有相通的方面。概括起来说，《周易》的制作经过一个相当长的历史时期，最初完成在春秋末或战国初年，这正是中国古代社会的“礼崩乐坏”大变动的时期。尽管郭沫若的看法前后不同，有些看法也还要讨论，但他的思路给人以启迪。正如他在检点《周易》研究时，说的那句话：“在思想分析上无甚错误，只是时代的看法须改正。”这话是郭沫若在 1954 年版《中国古代社会研究》中写的补注。他的认识对易学、史学研究，都是重要的启示。

第一，《周易》是历史大变革时代的产物。这就是说，一部典籍既有一个历史时代的内容，同时，经籍本身也是历史的产物。最初他提出从《周易》中发现出古代社会的两个变革时期，后来他的见解变化了，集中在春秋、战国的大变革中讨论《周易》的问题。把《周易》作为一部反映了时代特征的作品来研究，按照这条思路分析《周易》，《周易》的产生和大变动的历史背景确切地联系在一起。

《革·象》：天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。

《丰·象》：日中则昃，月盈则虚，与时消息，

而况于人乎，况于神乎。

《系辞下》：是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保。

《易传》的十翼即《彖上》、《彖下》、《象上》、《象下》、《文言》、《系辞上》、《系辞下》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》，这几个部分形成的时间不一样，但都反映大变革的时代特点。《易传》多出自荀门，《说卦》、《序卦》、《杂卦》应该是秦以前的作品。《彖》、《系辞》、《文言》三种为荀子门徒在秦统治时期写成的。《象》在《彖》之后，由另一派人写出来的。（参见《〈周易〉之制作时代》）从战国到秦，这是一个历史大变动的时期，大变革的历史孕育出这样的著作。

因此，《易经》、《易传》的思想反映了这个时代的特征是可以理解的。郭沫若说：“从《易》的纯粹思想上来说，它之强调着变化而透辟地采取着辩证的思维方式，在中国思想史上的确是一大进步。”而《系辞》把神、天、道当成一体，体现战国时期变动中儒、道、墨派鼎立又互相渗透的特点。

第二，阐明《周易》的二重性特征。郭沫若把二重性称之为“双重化”。《周易》含有辩证法的思想，但作《易传》的人，一方面要革旧思想的命，另一方面，他们是新的支配阶级，又以“神道设教”的“中道的思想，糅进《周易》。”结果是辩证法毁灭了，把

原来动的世界弄成为定的世界，并且使世界双重化——鬼神的世界与人类的世界，使前者优越于后者，以巩固人世间之支配阶级的优越。“因为支配阶级仍然存在，世界仍然保存着双重化的形式，在现实世界里士族代替了贵族，在超现实世界里本体便代替了鬼神——由宗教的变而为形而上学的。”

社会大变革为《周易》辩证法思想的营养源，而这种变革在那个时代，是以新支配阶级代替旧的支配阶级，辩证的宇宙观、社会观不可能充分地发展起来，相反地，这种状况中僵化因素阻滞了活泼、有生命力的思想成长。

郭沫若进而对阶级社会的思想理论的进展作了一个说明，他指出：

本来在阶级对立着的社会，一切立在支配阶级上的理论，在每个进展的阶段上多少都是可以适用的。在每个阶段推移的时候，新旧虽略有冲突，但到支配权的转移对象一固定，在旧的里面所发现的昔日的桎梏，会发着很庄严的辉光而成为今日的武器。

这是一个带有普遍意义的阐释，说明了历史大变动中，思想理论变化的逻辑、思想二重性的根据；也从根本上说明了历史大变动中产生的《周易》，为什么最终演变成新的支配阶级的思想统治武器，说明了

《周易》在二千余年的封建社会里为什么会受到历代统治者的青睐。

关于《周易》的作者以及这部书产生的时代背景，我们把郭沫若和前人的有关的论述作一比较，问题会看得更清楚。传统的说法是“人更三圣，世历三古”（《周易正义序》）。即所谓上古伏羲画卦，中古文王重卦，作卦爻辞，（或说周公作爻辞）；下古孔子作传，即“十翼”。关于重卦之人，“凡有四说，王辅嗣（弼）等以为伏羲画卦，郑玄之徒以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，史迁等以为文王重卦”。后世学者对这些说法提出质疑，欧阳修作《易童子问》以为《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》不是出自孔子之手。赵汝楳、姚际恒、崔述不信孔子作易传。然而他们疑古还不能揭示这部书性质，也无法对《周易》的有关问题作出更深入的阐释。我们在前面章节中谈过这些，这里重述，无非是表明郭沫若的易学研究，对于思考中国思想史的问题还带有方法论的意义。这是我们所要强调的地方。

（三）剥出辩证法的合理内核

中国古代人们通过《周易》以及《老子》、兵家

著作以及天象观察，来体会世界、社会变化的哲理，认识到自然与社会都是在变化运动着的。特别是《周易》的丰富的变化、联系、对立转化的思想，在人类的思想史中是十分宝贵的，是世界文化珍贵遗产。但是这部书外面有一层神秘的外衣，并且内容里面也夹杂着封建糟粕和形而上学的东西。只有以辩证的方法研究《周易》，经过扬弃，经过细致分析，才能剥出《周易》的精华。马克思辩证唯物主义传入中国，对于我们清理文化遗产，指明了方向和方法。而我们的清理，又丰富了对辩证法的认识，深化对民族思想特点的理解。

郭沫若说：“辩证法并不是甚么神秘的事物，只要毫无成见不戴着色的眼镜的自然观察者，他自然会得到这个方式。”主观的辩证法是客观世界辩证法运动的反映，《周易》在“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”（《系辞下》）的活动中，获得了辩证法的认识。关于辩证法的特征，郭沫若作了阐释：一，自然界中一切都是进展着的，一切的万事万物都有发生、成长，死亡，辩证法就是要在动态中观察事物。二，事物运动有升有降，有平有陂，有成有毁，运动的成因是对立矛盾的变化，辩证法就是要认出事物内在的矛盾。三，万事万物是整个相关连的，辩证法就要在这整个

性上去观察事物。

依着这样的眼光读《周易》，便能看出其辩证法的思想。世界上万事万物都是在运动着的。这种运动是矛盾的运动，运动的原因是事物内部对立的矛盾斗争和运动。这可以从《周易》的基本概念阴爻(--)、阳爻(—)谈起。历代学者对阴爻(--)和阳爻(—)的象征有很多解释。郭沫若的解释是：八卦的根柢，我们很鲜明地可以看出古代生殖器崇拜的遗迹。画“—”以象男根；分而为二，象女阴，所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。他以阴、阳爻为女阴男根象征说，去剖析《周易》中的蕴藏的辩证法。《周易》的根本观念原来就是阴、阳两性的对立、万事万物以这样的对立为根源，没有这样的对立、这样的矛盾，就没有万事万物的存在。

郭老注意到《周易》中出现许多成对的概念：吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、上下、得丧、存亡、生死、泰否、损益等等，是阴阳爻矛盾在具体条件下表现。八卦中的乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑等象征着天地，风雷，水火，山泽，是四对对立的事物，八卦相重而为六十四卦，由此出发，演绎出大千世界的图式，表示矛盾组成了世界。事物的运动升降、往来、平陂、分合、成毁是矛

盾的运动，矛盾是运动的根据。“辩证法就是要认出事物的内在矛盾。”

《周易》蕴含有辩证法的运动，这一点，前人已经注意到，所谓“易有三义”。即易简、变易与不易。《周易》中心观点是变易。在第十章，我们引用章学诚的话，他说：“孔仲达曰：‘夫《易》者，变化之总名，改换之殊称。’先儒之释易义，未有明通若孔氏者也。”（《文史通义·书教中》）从孔颖达到章学诚都抓住这一中心点来认识《周易》。变易又是成对的矛盾的运动。“小往大来，大往小来”，“无平不陂，无往不复”，“日月得天而能久照，四时能变化而能久成。”郭沫若进一步阐发辩证法，他说：“辩证的宇宙是很平凡的，一切都有生成，一切都毁灭，天下没有一成不变的东西。这真是再平凡也没有的观念。”“辩证法就是要在动态中观察事物。”郭老从《周易》庞杂的思想体系中，剥出那闪光的辩证法的珍品。

如郭沫若所说：“辩证法要从整体上把握世界，那么这样的整体是怎样的情形呢？《序卦传》安排六十四卦的次第，从泰否、损益、盛衰的矛盾变动中来把握世界的整体。”他分析序卦的次第是三段“进化”、十个“连环”。“连环”也是进化的意思。根据《序卦传》的解释，整个六十四卦的次第构成一个循

环上升的开放的体系。郭沫若指出，这种安排在我们看来不免有些滑稽，但其辩证的进化的运动轨迹很清楚。他说：

我们须晓得那是二千年前的思想，他们把世界看成进化，而且进化的痕迹是取的连环形式，这是值得我们注意的。一切都有个尽头，一切都没有绝对的尽头；一切都是相对的，一切都不是绝对的相对；相生相克，相反相成地，这样进展起来，这是多么有趣味的一个宇宙呢？

郭沫若通过《周易》，阐发辩证法的活泼的思辨精神，说明世界是一个盛衰变动的有联系的整体，世界整体又是建立在矛盾运动上面的。“天地睽而其事通，男女睽而其志通，万物睽而其事类也。”（《睽·彖》）“天地革而四时成。”（《革·彖》）“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息”（《丰·彖》）等。郭沫若说这种辩证法观念是“于事物中看出矛盾，于矛盾中看出变化，于变化看出整个的世界”。

郭沫若把《周易》的辩证法观念的思维定式归纳为三点。第一，“天下同归而殊途，一致而百虑。”第二，“阴疑于阳必战。”第三，“刚柔相推而生变化。”就是说，《周易》蕴含对立统一、矛盾斗争、转化运动观念。这就大大丰富了我们对自己民族思维特点的认识。本书在第三章中谈到司马迁父子的学术总结，

其思维途径正是来自《易大传》的，可以说，郭老发现了这个秘密。

郭沫若由《序卦传》一段文字，总结出《序卦传》作者的进化观观念，这对我们很有启发。《序卦传》说：“有天地然后有万物。有万物然后有男女。有男女然后有夫妇。有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣。有君臣然后有上下。有上下然后礼义有所错。”郭沫若指出：“上文叙述人类社会的进化。人类社会的进化就是由这样相反相成的两对立物先先后后产生出来的。在母系社会，只有夫妇，没有父子的关系。在父系社会，国家未成立以前，只有父子，没有君臣的关系。所以国家是逐渐产生出来的，礼仪也是逐渐产生出来的。”

郭老的看法与有些学者的看法不一致。有的学者以为《周易》的历史观是循环历史观。这样的观点是值得商榷的。至少不能笼统地说《周易》是循环历史观点，对《周易》各个部分要作具体的分析。

郭沫若的《周易》研究不但在他的古史研究中具有十分重要的意义，而且他的研究也丰富了中国史学思想史的内容，丰富了对辩证法的理解。剥出辩证法的精华，包括了对《周易》思想精华的肯定，也包含对《周易》中的糟粕的扬弃。郭沫若的《周易》探索正是具有这样的特点。他充分肯定《周易》中的辩证

法的精华，也指出《周易》中的局限与糟粕。

首先，《周易》的辩证法思想产生在古代中国，和近代的严密的辩证法思想体系不一样，不可以等闲视之。“自然的观察和自然的认识今人比古人详密到不可思议的地步，辩证法自身也在不断的进展。我们不能说古代的思辩就和现代一样”，“这点我们要分辨清楚，连这点我们都认不清，那他根本就不了解辩证法，那就是腐儒的态度了。”郭沫若对古代文化的正确态度，一方面反对了民族虚无主义，另一方面克服了封闭狭隘的自大意识。这直到今天仍是我们清理文化遗产应有的正确的态度。

其次，揭示《周易》中的神道设教的说教。郭沫若指出在易学发展过程中，《周易》披上神的光圈和神秘的外衣，编织出“神的骗局”和“阶级的骗局”，而且这种思想的影响一直到现代还存在着。“它把封建制度的极完整的支配理论。我们中国的国民性差不多全养成一个折衷的改良机会主义的国民性。”应当指出，郭沫若这段话是在分析《周易》的糟粕时提出的问题，这是其一；其二，这是就阶级实质而论，因此和全盘否定民族文化是不同的。

再者，指出《周易》的折衷主义的思想。《周易》的辩证法没照正确的方向发展。它没有承认变化是绝对的，把先验的道、神作为绝对的。“就这样，辩证

法一变而与形而上学妥协，再变而与宗教妥协。”造成这种折衷主义的思想，又是“支配阶段”的利益的所在，“所以名目虽折衷，而实际是偏袒一个阶级”。

当然我们也要看到郭老的易学研究与他的历史研究也存在不足，这就是说，他还没有从中国史学发展过程中、从中国易学发展过程中，来认识《周易》。虽然他注意到《周易》中精华与糟粕的情形，但一般来说，他的分析还是有简单化、概念化的缺点^①。他的历史研究上的弊端影响他对易学的深入思考，同样他对易学的认识缺乏深度，反映他在理论建设上有缺陷，反过来这又影响他在史学上取得更高的成就。

^① 王伯平等在三十年代有文章对郭沫若提出不同的意见；后来，李镜池与郭沫若进行论辩。应该看到，郭沫若从思维方式上论说《易》的价值，是很有见解的，同时，他的《周易》研究是他建构古史体系的重要组成部分。我们应当把郭沫若的易学研究与古史研究两者联系起来，认识他的易学与史学有怎样的关系。